ITINERARIOS Y TRAYECTOS HERÉTICOS

OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ



CLACSO

Itinerarios y trayectos heréticos

Fernández Díaz, Osvaldo
Itinerarios y trayectos heréticos / Osvaldo Fernández Díaz. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-352-2

1. Crisis. 2. Bibliografías. 3. Filosofía Marxista. I. Título.
CDD 303.6

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Marxismo / Filosofía / Gramsci / Mariátegui / Marx

Corrección: Carla Fumagalli
Diseño de tapa: Jimena Zazas
Diseño interior: Paula D'Amico
Ilustración de tapa: Nicolás Arispe

Itinerarios y trayectos heréticos

Osvaldo Fernández Díaz

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Itinerarios y trayectos heréticos (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2022).
ISBN-978-987-813-352-2

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Nota editorial

Elvira Concheiro Bórquez

Entre las múltiples preocupaciones del Grupo de Trabajo “Herencias y perspectivas del marxismo” se encuentra la de entregar a un público amplio la obra de destacados marxistas, que a lo largo del siglo XX entendieron a plenitud lo que significaba la praxis. Esto es, la reunificación de la práctica y la teoría, como expresión de un compromiso militante con los grandes movimientos que cimbraron a todo tiempo. En el caso del profesor Osvaldo Fernández Díaz nos encontramos ante un ejemplo de la tarea del militante intelectual. Es por ello que, esta antología, preparada por él mismo, nos permite acceder a una manera de comprensión del marxismo, en tanto filosofía de la praxis. De tal manera, José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci, el fetichismo de la mercancía de *El capital* o las *Tesis sobre Feuerbach* hacen parte de una reflexión desde la perspectiva de la totalidad, que se comprenden a cabalidad a partir de un trayecto comprometido con el socialismo democrático como horizonte de transformación.

Agradecemos en primer lugar el entusiasmo y compromiso con el que recibió nuestra propuesta nuestro querido amigo Osvaldo

Fernández, que nos permite asegurar que los trabajos aquí reunidos son algunos de los más significativos y representativos del pensamiento de este entrañable militante crítico. También damos las gracias al equipo de “Grupos de Trabajo” de CLACSO por su solidaria disposición y su valioso apoyo para lograr esta publicación. De igual manera, queremos reconocer la incansable labor de Claudio Berrios, joven chileno e intelectual comprometido. Esta antología habría sido imposible sin la colaboración activa y entusiasta de todos ellos.

Presentación

Itinerarios y trayectos heréticos. Antología de Osvaldo Fernández

Patricia González San Martín*

Osvaldo Fernández, filósofo y político chileno. Su vida se ha consagrado al estudio riguroso de la obra de Marx y de dos marxistas heterodoxos, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. Ha sido precisamente el carácter heterodoxo de la lectura de Marx lo que posiciona a Fernández como uno de los teóricos marxistas chilenos más importantes de la segunda mitad del siglo XX.

Fernández afirma preferir ser reconocido como un lector atento más que un filósofo, si por esta última denominación solo se entiende lo que el sentido común ha consagrado por aquello: un *profesional* del pensamiento, un especialista abstraído del mundo y de sí mismo en pos de inteligir los primeros principios. Claramente Fernández no encaja en esa figuración metafísica del filósofo; por el contrario, el ejercicio intelectual de Osvaldo Fernández se inscribe en una práctica teórica que asume su lugar de enunciación, que asume sus condiciones de posibilidad materiales, extra-teóricas y, en consecuencia,

* Integrante del Grupo de Trabajo "Herencias y perspectivas del marxismo". Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

supone la emergencia de una escritura creativa que renueva la crítica tanto teórica como política.

En ese sentido, si aceptamos la definición que de sí mismo se da Fernández "Prefiero, por eso quedarme en la simple función de alguien que lee, y que en esa lectura intenta dialogar con los autores, llevando luego el resultado de aquella conversación a un manuscrito", podemos hacer algunas consideraciones importantes para la construcción de la memoria intelectual-crítica chilena y latinoamericana.

Afrontar textos con la perspectiva de la conversación, del diálogo es justamente el gesto que inaugura la emergencia de un sujeto, esto es al decir de Arturo Roig, el gesto valorativo de autoafirmación de la propia existencia es lo que precisamente sostiene el ejercicio pensante situado. Es, al decir de Fernández, el reconocimiento de la *localidad* latinoamericana, un interés que cruza todo el trabajo intelectual de las últimas décadas. A mi modo de ver y contrariando la modestia con la que Fernández percibe su trabajo, se trata de un ejercicio que puede ser identificado como uno de los tantos recomienzos de la filosofía en América Latina.

Así pues, filosofar desde la lectura, desde la traducción, desde la interpretación, desde la recurrencia teórica ha sido el ejercicio filosófico de Fernández, uno que le ha dado cuerpo a lo que he dado en llamar la emergencia de la filosofía marxista en Chile. En este sentido también se entiende el afán de herejía que constituye este ejercicio filosófico.

Mariátegui, Marx y Gramsci son presentados por el profesor Fernández como expresiones de ejercicios heréticos, tres expresiones de agudeza teórica y compromiso político crítico. Para nosotros, lectores de esta antología, se trata de la presentación analítica-crítica de tres autores imprescindibles que de la pluma de Fernández vuelven a brillar de manera renovada y esclarecida.

Me quiero detener en lo que considero uno de los trabajos analíticos más logrados en Chile, de la obra de Marx; se trata del tópico de fetichismo de la mercancía mostrado desde una perspectiva aguda, antidogmática, atenta a la doble dimensión material y metafísica que inaugura esta determinación. Me concentro en este apartado de

la antología no porque los otros no posean la misma agudeza, sino porque ella permite visualizar en toda su creatividad la escritura de Osvaldo Fernández.

El análisis de Fernández, sobre uno de los apartados más célebres de *El capital*, se convierte en un acompañamiento amigable, por lo esclarecedor, de aquel fenómeno sustancial del modo de producción capitalista.

Hablar del fetichismo de la mercancía supone entender cómo en la moderna sociedad capitalista –aquella que supone haber dejado atrás cualquier forma de opacidad y de mistificación religiosa– se articula precisamente a partir de una escisión que restituye la fantasmagoría que acompaña al mundo de las cosas. La configuración de un mundo encantado que, sin embargo, para la conciencia, aparece como lo real.

En ese sentido, para Fernández, la decisión marxiana de penetrar críticamente en las sutilezas de la cosa mercancía, constituye un "análisis paralelo" a la analítica del valor, pero además, se trata de una exposición realizada desde un "ángulo diferente" lo que supone, a su vez, que el fenómeno estudiado se aborda en una "trayectoria distinta".

Pienso que Fernández muestra de manera directa y en toda su complejidad la densidad de lo crítico en la analítica marxiana, toda vez que esta es justamente la penetración de aquello que aparece como lo más simple e inmediato y, por lo mismo, es lo que requiere de mayor atención en vista de su desmontaje.

El análisis de Fernández respecto de este tópico instala al lector en el corazón de la analítica crítica marxiana justamente porque su despliegue supone entender cómo la supuesta inmediatez de lo real –la trivialidad de una mercancía– es, de entrada, el modo alienante en que se despliega el modo de producción capitalista y, por lo tanto, la manera enajenada en que se constituye la conciencia burguesa en cuanto sentido común hegemónico, el modo en que "lo fantasmagórico se impone con una fuerza casi absoluta", afirma Fernández.

El tratamiento de la *forma-mercancía* a partir de su configuración fetichista es para Fernández un análisis crítico porque implica un desborde intra-teórico y extra-teórico, a la vez.

En un primer sentido, muestra el halo ideológico implicado en toda la construcción científica de la economía política, justamente porque esta ciencia se articuló desde un movimiento descriptivo-explicativo de lo propio del modo de producción burgués que, no obstante, no logra captar en su determinación histórica y, por el contrario, se expone en un discurso de lo universal de la producción humana.

El segundo sentido, lo extra-teórico es el complemento que constituye el desborde propiamente tal, toda vez que el plano descriptivo de la ciencia burguesa le dice a Marx lo que de manera inmediata la propia ciencia no dice. Fernández lo plantea de manera clara cuando se pregunta para quién, en qué registro discursivo, la cosa mercancía se vuelve un enigma. El carácter enigmático de la mercancía solo se hace evidente para quien se pregunta por ella y, solo se pregunta por ella quien no la acepta como algo evidente, no la acepta en su inmediato aparecer, esto es, para quien no acepta la simple factualidad del mundo como se presenta.

El carácter fetichista de la mercancía supone entender la dualidad inherente a las cosas cotidianas, su carácter sensible pero, también, su carácter suprasensible; Marx muestra que el mundo burgués se sostiene sobre los pilares de una religiosidad de nuevo tipo, una que no se reconoce inmediatamente como tal pero que, desde una perspectiva crítica, va quedando en evidencia en el propio discurso de la ciencia de la época.

Introducción

Esta selección de algunos de mis escritos me brinda la ocasión de revisar lo por mí publicado a lo largo de años. Tal revisión que es, al mismo tiempo, una autocrítica, está al origen, tanto de la selección como de la naturaleza de los textos que el lector tiene en sus manos. Son textos diversos, de épocas distintas, sin embargo, los atraviesa y vincula un mismo afán que podríamos definir como una mirada que se detiene, de preferencia, en el carácter herético de todos ellos. Porque heréticos son los textos de los autores tratados, como también la manera como han sido leídos por mí.

En más de una ocasión nos hemos preguntado si Marx fue un pensador contraído por un impetuoso impulso herético, ¿cómo es que el marxismo se convirtió en dogma y fue instituido como un paradigma universal? Esta inquietud explica, quizás, porqué mis lecturas hayan retenido a aquellos autores que se ubican fuera del dogma y de la ortodoxia, y que los desafían claramente, como, Maquiavelo, Lenin, Gramsci, y Mariátegui, y tantos otros que se ubican decididamente en esta línea de reflexión. Aquí, además de Marx, que es el tronco común de todos ellos, consigno lo que mis lecturas han recogido de Gramsci y Mariátegui. Quedo en deuda con Lenin, que también formó parte de mis primeras lecturas, sobre todo el *¿Qué hacer?* y los *Cuadernos filosóficos*.

Más que páginas escogidas, así sin más, lo que aquí se presenta es el producto de un desasosiego autocrítico, motivado por los defectos que saltan a la vista cada vez que releo lo por mí escrito. Siempre he postulado una permanente vigilia autocrítica como parte constitutiva de toda investigación. Creo, además, que es y será siempre el resultado de cada nueva relectura que emprenda de mis trabajos.

Tres autores integran esta compilación. Por orden de aparición, José Carlos Mariátegui, Karl Marx y Antonio Gramsci. ¿A qué se debe este orden, que no sigue ni el orden de mis lecturas, ni el orden en que publiqué comentarios sobre estos tres autores?[1] Porque ambos trayectos, el de mis lecturas y el de mis publicaciones, fueron dictados por las vicisitudes que las originaron, en cambio el que establezco en esta antología responde a como veo las cosas hoy. Es decir, que comience con Mariátegui, obedece a mi actual urgencia por pensar América Latina, que se acentuó después de los largos años que viví en Francia. Como le ocurrió a Mariátegui, descubrí América en Europa, y desde entonces América Latina se instaló definitivamente en el centro de mis preocupaciones.

Por supuesto hay una línea matriz en la heterodoxia a la cual adherimos: el pensamiento de Marx. Retengo y hago mías las palabras que Gramsci dice a propósito de Marx:

> Esta serie de observaciones valen tanto más cuanto más el pensador dado es impetuoso, de carácter polémico y carece del espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente. (Q16, §2)

[1] Comencé por Marx, en mis cursos de filosofía, a mediados de los sesenta del siglo pasado. Después vino Gramsci, que había leído a fines de los cincuenta, y del cual publiqué una antología, *Antonio Gramsci, Maquiavelo y Lenin*, en 1971. Mis estudios mariateguianos comenzaron por los ochenta, en París, y a propósito de un ensayo publicado en la revista *Araucaria*.

Aprovecho estas líneas para definir lo que hago, o lo que define la naturaleza de mis escritos. Prefiero presentarme como un lector. Es lo que he hecho a lo largo de mis años, y esta recopilación comprende parte de mis lecturas de autores marxistas. He rechazado, y, en ocasiones, públicamente, la generosidad de quienes me han llamado "filósofo". Agradezco, pero creo que es un traje muy grande para mi menudo cuerpo. Un apelativo que implica un pesado compromiso del que soy incapaz de responder. Prefiero, por eso quedarme en la simple función de alguien que lee, y que en esa lectura intenta dialogar con los autores, llevando luego el resultado de aquella conversación a un manuscrito.

Cuando uno lee un texto filosófico, inevitablemente interpreta. Deposita allí una mirada particular, pues toda lectura es una lectura cargada de intenciones y de las incontroladas presiones de su tiempo. Así, estas lecturas han surgido suscitadas por las urgencias que le dieron origen y las huellas que ha dejado en mí, este o aquel momento histórico en que fueron hechas. Soy culpable entonces, en tanto chileno que ha llegado al siglo XXI, de las marcas que la historia latinoamericana actual ha dejado en mi generación. Sin poderlas controlar plenamente, estas urgencias han presionado y guiado mis preferencias filosóficas. Se han introducido en lo que digo y han determinado a mis expensas, lo por mí escrito.

Una aclaración más: en la selección que presento, he suprimido, recortado e intercalado partes de mis libros. No son mis libros, entonces, lo que esta compilación contiene, sino textos escogidos de ellos. De ahí que el resultado de esta operación deje en manos del lector una selección de fragmentos. No obras enteras, sino agrupaciones de textos cortos que se enhebran conforme a la proposición inicial de presentar a aquellos autores que siempre he leído, como autores heréticos. Pero, al mismo tiempo, instalar una mirada personal, igualmente herética, acerca de ellos.

Pasando al detalle de lo contenido en esta compilación, lo primero que el lector va a encontrar en ella, comprende la reedición de escritos acerca del pensamiento de José Carlos Mariátegui. He

titulado esta primera parte de la compilación "La herejía de José Carlos Mariátegui", porque lo principal que digo se refiere a la revisión que Mariátegui hace de lo que entonces eran las principales ortodoxias que se vio obligado a enfrentar: la de la oligarquía civilista, y lo que en ese entonces se entendía y todavía se entiende por "marxismo".

Destaco la lectura que Mariátegui hace de *La agonía del cristianismo* de Miguel de Unamuno, porque fue, gracias a la lectura de este ensayo, que el peruano tomó conciencia de la relación precisa que debía trabar entre la realidad específica del Perú, con un marxismo que estaba pensándolo instrumentalmente.

A las lecturas destinadas a Mariátegui, le siguen mis lecturas de Marx. De ellas escojo, en especial, dos textos: las *Tesis de Marx sobre Feuerbach*, y mis incursiones hacia uno de los conceptos centrales de *El capital* de Marx, el de fetichismo. Ambas obras aparecen, en esta compilación, distinguidas y tratadas aparte. Por eso coloco lo dicho acerca de las *Tesis sobre Feuerbach* como la segunda parte de esta selección, con el título de "No basta con interpretar el mundo, hay que continuar transformándolo". En la lectura que hago de estas once notas de Marx, me propongo, mediante un trayecto lineal, trazar la unidad de un texto, que tantas veces ha sido leído, aislando algunas de sus tesis, y opacando las otras. Y como esta tendencia ocurre de preferencia con la undécima, nuestra lectura ata estrechamente las primeras diez con esta última.

En aquellas páginas donde Marx redactó estas once tesis se encuentra, además, la primera exposición de lo que Marx pensaba sobre sí mismo y de cómo debía ser su intervención filosófico-política. En ellas, y a través de su crítica a Feuerbach, revela su pensamiento como un pensamiento abierto, no sistemático, que se desliga del materialismo decimonónico, y del hegelianismo, introduciéndose de lleno en la praxis y, en la importancia de la subjetividad en esa praxis crítica y revolucionaria.

La tercera parte sigue en la órbita de Marx, pero ahora trasladándonos, a más de una veintena de años después de la fecha de redacción de las *Tesis*, es decir, a las páginas de *El capital*. En este caso, hemos

seguido las huellas de la trayectoria que la categoría de fetichismo deja en aquella obra, destacando el papel determinante que este concepto tiene allí. Por eso le hemos dado a este recorrido de textos el título de "El mundo encantado, esa religión de la vida cotidiana", siguiendo la apariencia mediante la cual el capitalismo maquilla la fealdad de su base explotadora, bajo una máscara ideológica que oculta y embellece aquella raíz.

La cuarta parte nos traslada al alma gemela de Mariátegui que era el sardo Antonio Gramsci, quien, en el último tramo de su vida, cuando era prisionero del fascismo, en medio de los rigores de la cárcel y agobiado por sus enfermedades, pensó de nuevo el marxismo. Lo revisó, revisándose al mismo tiempo, a través de los 33 cuadernos que redactó durante este aciago período. Hemos titulado esta última parte "Gramsci y su laberinto", porque para poder decir lo que quería decir tuvo que esconderlo en un particular laberinto, que es la forma que adopta el contenido de los *Cuadernos de la cárcel*.

Nuestra lectura destaca y retiene esta laberíntica forma. Porque por militante que sea la lectura que de Gramsci se emprenda, esta debe prestar cuidadosa atención a la forma como Gramsci escribió y pensó. Una cabal y completa conciencia de sus conceptos la requiere y supone. El aspecto filológico es imprescindible. También insistimos en la forma en que quedaron sus textos de la cárcel, porque el laberinto es la única entrada posible al universo gramsciano, pero también, el principal obstáculo para quien pretenda hacer del pensamiento de Gramsci un sistema redondo y acabado.

Podemos concluir reafirmando que este recuento de algunas de mis lecturas se propone insistir en que, si hablamos de marxismo refiriéndonos al pensamiento de Marx, hay en él una porfiada heterodoxia que impugna la visión de una doctrina plana, satisfecha de un universalismo metafísico, que se halla instalada en los textos didácticos (manuales) que la reproducen, pero, por sobre todo en el sentido común. Hay una evidente contraposición entre estos textos divulgadores, hechos de certezas y ufanos de ellas, y el carácter crítico e interrogativo de la obra de Marx, y de marxistas como Gramsci y Mariátegui.

La herejía de José Carlos Mariátegui*

La crisis europea y el descubrimiento de América

El período europeo de Mariátegui se originó por apremios políticos del Gobierno de Augusto B. Leguía. La medida en contra suya y de César Falcón se tradujo en un exilio disfrazado de beca. Mariátegui no sale, sin embargo, a disgusto, aunque precipitado por los acontecimientos. La estadía europea será para él un momento casi fundacional, tanto para la evolución de sus ideas, como para su práctica cultural. Abandonaba el centro de los acontecimientos, pero tomaba distancia para reflexionar y volver con la mirada más exhaustiva y profunda. Fue quizás la tragedia europea lo que le permitió percibir el Perú que dejó, el Perú posible, que era preciso construir.

Años más tarde, Mariátegui va a reflexionar sobre este período de su vida. Lo hace pensando quizás en la acusación de europeizante que velada o abiertamente se le hizo en más de una ocasión. Pensando quizás en esto, compara su experiencia con la de otros, y avanza

* Selección extraída de Fernández Díaz, Osvaldo (1994). *Mariátegui o la experiencia del otro*. Lima: Amauta. Fernández Díaz, Osvaldo (2010). *Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago: Quimantú. Fernández Díaz, Osvaldo (en prensa). *Mariátegui lector de Unamuno*. Valparaíso: Inubicalistas.

hacia la íntima vitalidad de un proceso paradójico, que lo acercó a lo suyo, poniéndolo casi de bruces en lo que le era propio.

Cuando analiza la experiencia europea de Sabogal, comienza a hablar de sí mismo. Sobre todo cuando afirma que esta experiencia "[...] no ha logrado europeizarlo", porque ha llegado a Europa en un "[...] período de caos", y por lo tanto, dentro de una crisis, donde, "no se define y concreta todavía una corriente constructiva" (Mariátegui, 1970, p. 92). Estas palabras revelan que, tanto para Sabogal como para él, Europa fue más la experiencia de un drama que un viaje iniciático. No ve una dicotomía entre Europa y América, como era usual en los civilistas. Al contrario, cree que en Sabogal, "El trato directo con las escuelas y artistas de Europa, el estudio personal de los maestros de todos los tiempos, no solo ha enriquecido y afinado, sin duda, su temperamento, y ha templado su técnica [...]" (p. 92).

¿Está comenzando ya a hablar de sí mismo cuando afirma que si hubo un rechazo por parte de Sabogal a este "mundo en el cual se sentía extranjero", su reacción le va a permitir "descubrirse y conocerse" (ibid., p. 92)? ¿O cuando se refiere a que la autonomía que logra el pintor peruano, la obtiene gracias a "[...] la experiencia europea", pues en Europa "[...] ha comprendido o, por lo menos, esclarecido [...] la necesidad de un humor histórico, de una raíz vital en toda gran creación artística" (p. 93)?

Algo similar puede leerse en una nota polémica sobre *El pueblo sin Dios* de César Falcón. Recuerda que los había reunido en Essen la tragedia de los levantamientos del Ruhr. Eran sus últimos días en Europa, pues regresaba al Perú, y se despedía con ese gesto simbólico del viejo continente. Pero el tono evocativo de la nota se interrumpe de pronto, y da paso a una paradoja que resume el impacto que le produjeron los años vividos en Europa: "Nos habíamos entregado sin reservas hasta la última célula, con ansia subconsciente de evasión a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica" (Mariátegui, 1972, p. 146).

Vuelve al Perú a comienzos de 1923, casado, con un hijo, y marxista. El Perú que encuentra estaba dejando de ser la "Patria nueva" populista de Leguía, para convertirse en un régimen opresivo y dictatorial. En poco tiempo organiza su colaboración periodística en *Mundial* y *Variedades*, y se acerca a la joven generación intelectual emergente. La primera exposición de sus ideas la hace en una serie de conferencias que dicta en la Universidad Popular Manuel González Prada.

El discurso de la crisis mundial

La crisis mundial fue el tema central de aquellas conferencias. La suerte del Perú dependía del desenlace de esta crisis, y es bajo este criterio que la situación peruana debía ser leída e interpretada:

> En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del extremo oriente. La crisis tiene como teatro principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización [...] porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. (Mariátegui, 1971, p. 16)

Hay aquí una visión casi apocalíptica, cuyo desenlace anuncia el fin de toda una civilización. Concierne a la forma de la democracia, a los sistemas políticos que el siglo XIX creó e instaló en Europa, compromete las instituciones, el parlamento, el funcionamiento de los partidos políticos, y las organizaciones obreras. Por doquier se observa un agotamiento de las formas democráticas creadas por la sociedad europea, y cuya inutilidad mostró la guerra.

Parte importante de estas conferencias se refieren al proceso revolucionario europeo. No solo a su fuerza, sino también a sus

contradicciones. A aquellas posiciones políticas que en esta crisis se confrontaban. Por eso, va a exponer también la situación del movimiento sindicalista, donde hay "[...] dos ejércitos proletarios porque hay en el proletariado dos concepciones opuestas del momento histórico, dos interpretaciones distintas de la crisis mundial [...]" (Mariátegui, 1971, p. 20). Con estas palabras, se refiere a la crisis que se produce en el campo de la socialdemocracia con la bancarrota de la II Internacional, y a la aparición de la III Internacional. La alternativa socialdemócrata que fracasó en los albores de la Primera Guerra Mundial ya no es válida, constituye una alternativa agotada. A resultas de esta crisis, sigue diciendo Mariátegui, el movimiento obrero se encuentra escindido entre reformistas y revolucionarios. "Hay una Internacional Obrera reformista, colaboracionista, evolucionista, y otra Internacional Obrera maximalista, anticolaboracionista, revolucionaria" (p. 19).

La alternativa estaba en el camino abierto por la Revolución Rusa, y por Lenin, es en esta dirección que va a afincar su concepción del socialismo. Hubo un impacto profundo de Lenin en Mariátegui. Lenin le era contemporáneo, y leyó a Marx bajo su impronta. Su concepción del marxismo se inspiró en el quiebre que Rosa Luxemburgo y Lenin provocan frente a una tradición política y teórica ya agotada. Fue leninista como lo fueron Lukács y Gramsci, y lo fue en el mismo sentido que ellos. En Lenin leyó una apertura frente al dogmatismo. Por eso, años más tarde no vacilará en situarlo en el campo de la heterodoxia.

De la interpretación a la convocación

Gracias a la tribuna que le proporcionaba la Universidad Popular, interpela y convoca a lo que entiende ya era una vanguardia. Sabía que la audiencia no era una masa anónima y disgregada, sabía que los que concurrían a sus charlas eran representantes, más o menos oficiales, más o menos responsables, de aquellos sectores sociales que emergían políticamente en ese entonces. Era a este mismo auditorio

al que había visto en acción en las jornadas de mayo. Es a esta vanguardia del proletariado peruano que interpela en su primera conferencia, definiéndola como, "[...] aquella parte del proletariado más combativa y consciente, más luchadora y preparada [...] encargada de la dirección de las grandes acciones proletarias" (Mariátegui, 1971, p. 18). Cabe suponer que está convocando también a aquella intelectualidad joven, de sensibilidad aprista, indigenista y socialista, marcada por el espíritu de *"avant garde"*, que proviene de la reforma universitaria y que ahora se cohesionaba en torno a las Universidades Populares.

Apurar la toma de conciencia de estos sectores intelectuales, era prioritario. Sus alusiones a la "joven generación", la definición de la emergencia de este sujeto histórico como un acto de renovación, y un lenguaje impregnado de pasión, revelan el esfuerzo convocante de su discurso. Su intención de organizar a la intelectualidad joven de Lima estaba ya definida, cuando dicta las conferencias en la Universidad Popular.

Presenta su proyecto en la primera conferencia. Hace ver lo que falta en el plano político e intelectual peruano, y la responsabilidad protagónica que tienen los jóvenes a quienes interpela. Los lineamientos generales de este proyecto los esboza, lamentando que en el Perú no exista:

> [...] una prensa docente que siga con atención, con inteligencia y con filiación ideológica el desarrollo de esta gran crisis; faltan asimismo, maestros universitarios, del tipo de José Ingenieros, capaces de apasionarse por las ideas de renovación que actualmente transforman el mundo y de liberarse de la influencia y de los prejuicios de una cultura y de una educación conservadoras y burguesas; faltan grupos socialistas y sindicalistas, dueños de instrumentos propios de cultura popular, y en aptitud, por lo tanto, de interesar al pueblo por el estudio de la crisis. (Mariátegui, 1971, p. 15)

Este programa se traducirá en iniciativas culturales concretas en los años siguientes. En el año 1924, en ausencia de Haya, toma la dirección del órgano de la Universidad Popular, *Claridad.* Propone analizar los problemas peruanos mediante un "Ateneo de estudios

sociales y económicos". Funda con su hermano la editorial *Minerva*. Colabora en la sección "Peruanicemos al Perú" de *Mundial*. Su reflexión va a abordar muy pronto la pregunta por el Perú. Se encamina a la creación de la revista *Amauta*.

La pregunta por la peruanidad

El discurso antioligárquico

En los ensayos, que aparecen hacia fines del año 24, Mariátegui embiste contra el discurso cultural dominante, que se expresaba por medio de tajantes y violentas oposiciones con las que la cultura oligárquica del XIX había elaborado su concepción del mundo. No olvidemos que el pensamiento liberal se erige y estructura a partir de la oposición "civilización o barbarie". Toda esta cultura está hecha de exclusiones, de oposiciones, optando por una parte de la sociedad, en desmedro de la otra. Esta sociedad peruana, fragmentada de tantas maneras, no podía sino expresarse a través de tajantes disyuntivas que oponían el blanco criollo al indio, la costa a la sierra, la tradición al presente, lo nacional a lo foráneo, etc.

A la cultura oligárquica peruana la atravesaban diferencias regionales y temporales. Esta generación del 900, a la que se opone la de Mariátegui, Basadre, Haya, Sánchez, Orrego, y tantos otros, permaneció atada al positivismo, sin poder salir de su esfera de influencia. Mariátegui enfrenta las disyuntivas civilistas, mediante una dialéctica que comienza por hacerse cargo de las oposiciones en donde los extremos se excluyen más violentamente y desde allí conduce un enfrentamiento que consiste en salir de la disyuntiva, a través de una síntesis que la disuelve prácticamente. Construye un punto de vista nuevo, que se sitúa fuera de la disyuntiva civilista, pero que la absorbe por entero, disponiendo de nuevo sus componentes. Es lo que hace respecto de la tradición nacional, que de virreinal-criolla, pasa a ser incaica-virreinal-criolla, recreándola de nuevo.

Tal dialéctica queda definida por la relación que habría entre el carácter "inerte" del elemento interno, y la fuerza e impacto de los "aluviones" externos. El factor interno es modificado y determinado continuamente por el externo, cuya intrusión configura y da sentido a la realidad histórica peruana. ¿Podemos leer aquí que se trata de una determinación absoluta, a cuyo ritmo se mueve lo nacional? ¿Sería una lectura posible del hecho que el "[...] Perú contemporáneo se mueve dentro de la órbita de la civilización occidental?", y que la "[...] mistificada realidad nacional no es sino un segmento, una parcela de la vasta realidad mundial" (Mariátegui, 1972, p. 26)? Pero ¿no cabría también decir que el factor externo solo adquiere materialidad histórica gracias al interno, permitiendo que la realidad histórica que emerge los comprenda a ambos?

¿Hasta qué punto el elemento interno es sustancia "inerte", cuyo curso solo se altera por el factor externo? Si la historia de la cual se habla es una historia trunca, cortada dos veces en su curso interno, a causa de una intervención extranjera, ¿cuál es, entonces, el valor interno de la Conquista y de la Independencia? ¿Y si la única y auténtica peruanidad existente se quedó detenida a causa de la Conquista, en qué consiste después lo propio, y qué puede ser definido como factor interno? ¿Es porque el Perú no ha logrado aun llegar a ser una nación que se hace difícil hablar de peruanidad? Las respuestas no aparecen todavía, pero puede entreverse en la diferencia que tendrían los conceptos de "peruanidad" y "nación", que eran conceptos que según Mariátegui había que crear.

En estos ensayos abordará las dicotomías que la cultura oligárquica había dejado. Lo hace trastornando los esquemas tradicionales del viejo pensamiento peruano. A través de su movimiento, el discurso compone un programa cultural que anuncia, en la disolución de las disyuntivas del civilismo, una nueva manera de pensar, en la cual habría que leer lo antioligárquico de su intervención. Al enfrentarlas, introduce otra manera de mirar las cosas, una aproximación distinta a los problemas peruanos. No traza nuevas trincheras. El carácter antioligárquico del discurso de Mariátegui se expresa, más bien, en la lógica diferente que establece en el proceso de pensar.

Primeras incursiones en el indigenismo

El problema del indio no aparece de inmediato como un elemento clave del discurso de Mariátegui. Lo determinante en las conferencias de 1923 era el proletariado, y los que asistían a dichas conferencias, y a quienes interpeló como la vanguardia peruana. Con sus palabras aludía a la síntesis que la Universidad Popular había logrado entre estudiantes y los trabajadores limeños. Poco o casi nada dijo en estas conferencias del problema indígena. Solo un año más tarde el tema indígena se le va a hacer evidente. El punto de partida lo encontramos en un artículo que data de diciembre de 1924, donde define el problema del indio como, "el problema primario del Perú". Esta es quizás la primera vez que Mariátegui aborda la cuestión indígena, y lo hace motivado por el Tercer Congreso de la raza indígena que se realizaba por esos días en Lima.

Su participación en el Tercer Congreso indígena, y el encuentro que tuvo con Pedro S. Zulen y Ezequiel Urviola en su casa, contribuyen a darle importancia a la temática indígena. Era el comienzo del entronque entre el proyecto político cultural de Mariátegui y el movimiento indigenista que venía desarrollándose desde fines del siglo pasado con Clorinda Matto de Turner, a quien, justamente, el Congreso rendía un homenaje. Este primer artículo reivindica el problema del indio como lo primario del Perú contemporáneo, porque, por una parte, concierne a la mayoría del país, y en este sentido, es el problema de la nación entera, dado que una "[...] política realmente nacional, no puede prescindir del indio, no puede ignorar al indio" (Mariátegui, 1972, p. 32).

No tenerlo en cuenta condujo a que la peruanidad fuera una cuestión no zanjada. Era el factor decisivo que hacía que la nación se hallara inacabada. Pues, sin el indio, "no hay peruanidad posible".

Luego de un rápido recuento crítico de las distintas posiciones indigenistas, Mariátegui señala, como la única vía posible, que los propios indios sean los realizadores de su emancipación. Por eso, un elemento destacado de su planteamiento es la presencia del indio

concreto; aquel de las comunidades del Perú de los años veinte. Su indigenismo, entonces, se atiene, antes que nada, al indio actual.

Las líneas centrales de la articulación de su discurso antioligárquico parten del encuentro entre el problema del indio y la vanguardia. Ambos funcionan aun en el plano del mito. En la fuerza convocante del mito va a fijar las posibilidades desquiciadoras y disolventes del discurso oligárquico. El problema del indio no solo será clave para entender el núcleo político-cultural de su confrontación con la ideología virreinal criolla, sino también el inicio de una mirada nueva, distinta y contrapuesta al marxismo oficial. Desde la perspectiva que le otorgaba su comprensión del problema indio, va a articular toda su obra mayor, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

Hacia el estudio de los problemas peruanos

El proyecto de una obra como los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana,* publicada hacia fines de 1928, comenzó con su colaboración, en 1925, en la sección "Peruanicemos al Perú" de la revista *Mundial*. Allí y en ese momento propone un programa para el estudio de la realidad nacional peruana. No solo el programa, sino la forma en que dichos estudios debían organizarse.

Vinculado con las actividades obrero-estudiantiles de entonces, y a pesar de las dramáticas vicisitudes personales, Mariátegui va a programar el estudio de la realidad nacional. Mediante este programa, invita al "peruano de hoy" al estudio organizado y colectivo de la realidad peruana. No es, por lo tanto, una idea entre tantas otras que la intelectualidad joven debiera tener en cuenta, sino un aspecto esencial, que concierne a su propia razón de ser, y que es constitutivo de su propia emergencia como intelectualidad. El énfasis del artículo se dirige a comprometerlos desde un comienzo en la tarea: "La voluntad de renovación que posee a la humanidad se ha apoderado, poco a poco, de sus hombres nuevos. Y de esta voluntad

de renovación nace una urgente y difusa aspiración a entender la realidad peruana" (Mariátegui, 1972, p. 50).

En una serie de tres artículos[1] que escribe a mediados del año 25, a semanas de intervalo, en la revista *Mundial*, Mariátegui pone en el centro de sus preocupaciones el estudio de la realidad peruana, la forma práctica que podría asumir, el método a emplear, así como los vínculos orgánicos que esta necesidad teórica tiene con el espíritu y la identidad de una conciencia intelectual emergente. Se perfilan ya, en estos estudios, los componentes de su actividad teórica. Primero, el objeto, que para Mariátegui era un proyecto nuevo de nación, un poder ser de la peruanidad, para lo cual, convocaba a un nuevo tipo de intelectual, y a una vanguardia política, cuya conciencia de sí estaba, en ese entonces emergiendo. Pero, en este ejercicio también ponía a prueba un método, que definía como marxismo, método de análisis que no había sido preparado especialmente para esta tarea.

Critica la manera como el positivismo fue adoptado por las generaciones anteriores, que tomaron "[...] del positivismo lo más endeble y gaseoso –la ideología–; no lo más sólido y válido del método" (ibid., p. 58). Esta crítica aporta elementos para comprender la forma como integraba el marxismo en estos proyectos teóricos. Para él, la adopción de un sistema de pensamiento debe venir de su instrumentalidad, de su eficacia como elemento de análisis de una determinada problemática, y no de la reiteración de principios vacuos. Es en este sentido que señala el "favor de que goza en la nueva generación el materialismo histórico" (p. 59). Detrás de tal aserto, está el hecho económico, como el ángulo nuevo desde el cual pueden ser observados los problemas peruanos, desde una iluminación distinta que penetra más profundamente en su comprensión. Su conclusión al respecto es rotunda: "Nada resulta más evidente

[1] Me refiero a "Hacia un estudio de los problemas peruanos"; "Un programa de estudios sociales y económicos"; y, "El hecho económico en la historia peruana", que aparecen entre julio y agosto de 1925. Estos ensayos están integrados en *Peruanicemos al Perú* (Mariátegui, 1972, vol. 11).

que la imposibilidad de entender, sin el auxilio de la economía, los fenómenos que dominan el proceso de formación de la nación peruana" (p. 59).

El concepto de nación, por otra parte, lejos de ser algo dado, fijo e inmóvil constituye un proceso que no está garantido de por sí, sino que depende del sujeto histórico que se compromete en ello. En ese sentido la nación es un concepto posible, cuya arquitectura solo puede ser rastreada conforme a un método, no tanto para saber lo que fue, sino más bien, para proyectar lo que puede ser. Siendo los fenómenos económicos autónomos en la sociedad capitalista, pueden ser percibidos como tales, y leídos en su pureza. Algún control se puede ejercer sobre ellos, lo que da lugar a las políticas económicas. En su ensayo, Mariátegui apuesta a esta autonomía. En ella ve la garantía de la fuerza del análisis. Sin embargo, no cede al embrujo de la nueva metodología. No cae en el fetichismo del análisis económico. Más bien previene sus riesgos, porque:

> La economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces. Esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por una lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la economía. (Mariátegui, 1972, p. 59)

Estos artículos han ido descubriendo la trama de la crisis peruana, las fuerzas sociales que en ella se enfrentaban, y el grado en que sus distintas posiciones afectaban al desenlace de esa crisis, las distintas problemáticas que emanaban de ella, problemáticas que eran un desafío para las fuerzas nuevas que estaban emergiendo. Un desafío del cual dependía no solo el éxito de la intervención que se proponían llevar a cabo como un asalto al cielo en el invierno del "Oncenio", sino también para lo que ellas mismas podrían llegar a ser en tanto sujetos provistos de una cierta voluntad histórica.

Hacia la construcción una peruanidad posible

La necesidad de producir un nuevo concepto de peruanidad era inmediata para la autoconciencia del sujeto histórico que en ello estaba implicado. Porque el acto de crear un Perú nuevo, como objeto histórico concreto, suponía contar al mismo tiempo con la presencia un nuevo sujeto, provisto de voluntad política, consciente de su proyecto, y de su propia identidad como fuerza social. Una moderna subjetividad, capaz de postularse como alternativa política frente a la crisis peruana. La primera formulación de este propósito surge casi acabada en 1925, en su artículo "Nacionalismo y Vanguardismo", donde habla de la peruanidad de la joven generación, como "[...] lo más peruano, lo más nacional del Perú contemporáneo [...]" (Mariátegui, 1972, p. 72).

Tras esta afirmación audaz, que se adelanta a los hechos, porque una clara conciencia de sí de la vanguardia no estaba tan lograda en ese momento, introduce el elemento que va a inclinar, definitivamente, lo peruano del lado de la vanguardia: el factor indígena, desplazándose más allá del indigenismo vigente hasta entonces.[2] La manera como trae el problema indígena al debate, las dimensiones que su tratamiento aborda, rompen, sin necesidad de decirlo, con las posiciones que consideraban el problema del indio, junto a otros de los otros problemas del Perú, dándole una salida, ya sea filantrópica, paternalista, educacional, o humanitaria. Para Mariátegui, en cambio, el problema ya no es el problema del indio, sino el problema

[2] Como tal, el agente del indigenismo ha sido o el intelectual criollo, o el mestizo, o un extranjero. Durante la década del veinte, surge en las regiones andinas el fenómeno indigenista, que representó más bien una de las principales banderas políticas, con la cual los intelectuales de entonces afirmaban su propia identidad. Si leemos la revista *Amauta* veremos que solo allí se consignan tres o cuatro posiciones distintas, sin contar la de Mariátegui. El indigenismo literario, principalmente, pero también el político, contenía una falla de fondo, que era el hecho de que este agente no es indio. Esto llevó más tarde al agotamiento de este tipo de literatura. *Yawar Fiesta* de J. M. Arguedas era ya la superación del género en el Perú. Mariátegui representa, desde el punto de vista político, lo que Arguedas representó después desde el literario.

del Perú, a saber, "[...] el problema de la asimilación a la nacionalidad peruana de las cuatro quintas partes de la población del Perú" (ibid., p. 72). Lo que equivale a decir, ¿cómo hacer peruano al ochenta por ciento del país? Un problema en el cual implicaba, ni más ni menos que, el futuro de la nación peruana.

Hasta ese momento, la tradición parecía ser patrimonio exclusivo de la concepción político-cultural oligárquica. Es en esta idea corriente, aceptada por unos y por otros, que Mariátegui va a subvertir. Se introduce en ella dislocándola, para mostrar que la tradición propuesta por los intelectuales civilistas es trunca, puesto que "comienza en lo colonial" (ibid., p. 73), y deja fuera, como lo pre nacional, al elemento indígena. En consecuencia, aquella tradición que enfrenta aparece definida por su fractura fundamental, por su carencia.

Si el Perú se había constituido sin el indio y contra el indio "En oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la reconstrucción peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia" (ibid., p. 73).

Es notable la movilidad que despliega este discurso, que enfrenta al tradicionalismo en su propio terreno, que va más allá de lo que este podía aceptar, recuperando el elemento indio que había sido dejado fuera de la tradición. Pero es notable no solo por eso, sino porque esta recuperación une el pasado con el presente, integrando este elemento del pasado en el programa actual de la vanguardia. No es en procura de legitimación que Mariátegui retrocede hasta la parte olvidada de la tradición civilista, sino pensando en la fuerza productiva actual, real y concreta de los pueblos indígenas del Perú.

Si bien estamos ante un énfasis indigenista, hay en él huellas evidentes que lo distinguen del indigenismo tradicional, y que son los primeros signos de una superación de esta tendencia. Lo podemos leer en su crítica a las utopías mesiánicas, de las cuales se separa, insistiendo que el indigenismo de la vanguardia se coloca fuera del sueño de "utópicas restauraciones". El pasado incaico que se propone recuperar no es la meta de su movimiento, sino un elemento constitutivo de la nueva identidad realista y moderna. No elige una parte

del pasado, sino que lo asume entero. Junto con designar la fuerza cultural que va a rescatar la tradición de sus añejos moldes, se procura, también, un concepto nuevo de nación concorde con el contexto cultural e histórico actual del Perú. Desde este momento, el tema no va a abandonar el centro de sus preocupaciones. Lo vuelve a retomar en dos escritos que publica en *Mundial*, a fines del año 27, donde va a confluir el conjunto de esta problemática.

Dos ensayos acerca de la tradición

Dos años separan los artículos que vamos a comentar, de "Nacionalismo y Vanguardismo". Dos años, en el curso de los cuales, el proyecto que antes fuera "todavía muy personal", de una revista, da lugar a la colectiva *Amauta*. Durante esos años, la propia persona de Mariátegui se ha ido convirtiendo en una figura casi mítica para las nuevas generaciones. Lo que le ha acarreado un odio sostenido y creciente de parte del gobierno, que no satisfecho con haberlo encarcelado en varias ocasiones, ha intentado impedir la continuación de *Amauta*, confiscando el número de mayo de 1927, y encarcelando de nuevo a Mariátegui acusado de haber instigado un complot comunista.[3] Pero como lo asegura el propio Mariátegui, poco más tarde, *Amauta* había sido hecha "para durar", y siguió publicándose hasta el día de su muerte. Siguieron también los encuentros vespertinos en su casa, Washington izquierda, que se había convertido paulatinamente en un *lugar* de la política y la cultura limeña. Allí donde se estaba dando organicidad a otras formas de expresión cultural, y a un nuevo espíritu revolucionario.

Mariátegui publica, a fines de 1927, "Heterodoxia de la tradición" y "La tradición nacional", a apenas una semana de intervalo, el 27 de

[3] Desde 1923, su casa era allanada, confiscada su correspondencia y él mismo arrestado, a lo menos cuatro veces, acusado de complotar contra el gobierno. Tan insoportable se le había hecho este hostigamiento que, hacia los años treinta, pensaba irse del Perú. En eso lo encontró la muerte.

noviembre y el 2 de diciembre de ese año, respectivamente. Estos artículos podrían haber constituido uno solo, tan cercana es la temática, como la manera de abordarla que en ellos revela. "Heterodoxia de la tradición" contiene, ya en el título, un juego entre las antítesis que lo componen, la problemática que va a abordar y la manera como se va a hacer cargo de ella. El concepto de heterodoxia trae atado en su mismo universo, al de ortodoxia, aunque este represente su reverso exacto. Igualmente, la palabra tradición, en tanto antónimo, alude aquí a revolución. Dos oposiciones se cruzan, por lo tanto, en este significativo título, donde los extremos presentes funcionan, y logran abrir la problemática, gracias a los ausentes, ortodoxia y revolución.

Entran así en juego los cuatro conceptos claves de su discurso: 1) la ortodoxia que enfrenta; 2) la tradición que recupera; 3) la revolución que legitima; y, 4) la heterodoxia que reivindica.

La *tradición* a que Mariátegui se refiere, aunque por momentos la aborde abstractamente, es la tradición peruana, la tradición que se ha propuesto recuperar, pero que, justamente, en el proceso de la recuperación cambia de contenidos y de funcionalidad. Sale de los marcos en que la ha constreñido el tradicionalismo, para alcanzar otra dimensión, a la vez más vasta y profunda.

La *ortodoxia* tiene también contenidos históricos precisos, es el centro dominante de una cultura impuesta por un medio siglo de dominio político de la clase criolla oligárquica, el lugar acostumbrado de las cosas, la opinión corriente y establecida, lo que se halla al frente y que es preciso superar para poder implantar el nuevo discurso. La crisis abierta por el "Oncenio" de Leguía es la crisis de su mundo. De un mundo hecho de antinomias no solo teóricas, sino también prácticas, señas de una exclusión irremediable, en tanto es constitutiva del Perú oligárquico que se propuso aquella clase.

La *revolución* es por ahora, aquella que preconiza la vanguardia, todavía confundida entre el marxismo, el aprismo, el indigenismo, y también en el espíritu de *"avant garde"*, un movimiento entre político y cultural, cuya práctica, empero ha tenido un efecto disolvente respecto de las ideas establecidas por la "República Aristocrática".

Por último, la *heterodoxia* define una actitud, un comportamiento intelectual, aunque como concepto permanezca abierto. Su apertura abre también la significación de los otros, especialmente el sentido de la dialéctica que instala entre heterodoxia y ortodoxia. El artículo comienza retomando una proposición que había dejado sin tratar en un ensayo sobre el poeta español Jorge Manrique. Allí como frase final, conclusiva, desliza la proposición de que la tradición, "la crean los que la niegan". Al comenzar "Heterodoxia de la tradición", retoma lo que dijera entonces y lo propone como la tesis que va a desarrollar:

> [...] la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre. (Mariátegui, 1972, p. 117)

Luego, la heterodoxia es la conducta de aquel que niega en tanto que revolucionario. Niega la tradición, pero su negación es productiva, pues en este mismo acto la transforma, la hace suya, creándola de nuevo. Para la creación de un nuevo concepto de tradición, había sido necesario pasar a través de los obstáculos que planteaban, tanto el tradicionalismo, como la iconoclastia, superando la tajante oposición entre tradición y modernidad.

Sin ceder a la iconoclastia de los jóvenes intelectuales, Mariátegui recurre a esta síntesis audaz. Saca así a la tradición de su punto muerto, negando aquella versión estancada del nacionalismo criollo-virreinal, y que por lo mismo solo retiene una parte de la historia. La niega porque su unilateralidad se ha convertido en un obstáculo, y porque no comprende dentro de sí, ni el incaísmo, ni el modernismo. Ni el proletariado, ni las capas medias estaban incluidos en el Perú criollo. Menos aún sus aspiraciones. Es por eso que los intereses de la vanguardia eran contrarios a la tradición imperante, y les obligaban a negarla, como única vía posible para afirmar su pretensión al poder.

Situándose en una posición heterodoxa, desafía la tradición, sin negarla completamente. Niega más bien en su particularidad virreinal-criolla, y por eso el enfrentamiento se da a través de una proposición más vasta y comprensiva, que integra la historia que la cultura dominante había menospreciado.

Al final del artículo, "La tradición nacional" Mariátegui concluye diciendo que cuando se habla de tradición, se necesita,

> [...] establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal, –que es fecundo como fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada. (Mariátegui, 1972, p. 123)

Al definirla como triple, la acepta toda entera. Es más, ve en esta triple constitución la impronta de la formación social peruana, aquello que la distingue. Hay que asumir toda la historia, parece decir Mariátegui, no solo una parte de ella, y este es el triunfo que la joven generación puede ostentar frente al obstáculo civilista. Por eso, la tradición peruana, es concebida, más bien, como un movimiento dialéctico, compuesto de dos momentos, "[...] un aspecto ideal –que es fecundo como fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente" (Mariátegui, 1972, p. 123). Lo ideal, elemento dinámico, ha sido siempre Europa, se vuelve abstracción sin sentido, si no logra materializarse en su contraparte empírica, la que a su vez es de suyo inerte, o sea requiere del impulso externo. La tradición es, por lo tanto, la síntesis de ambos momentos. Así, "Como resultado de una serie de experiencias, –esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándola y la modela obedeciéndola–, la tradición es heterogénea y contradictoria en sus componentes" (p. 118).

Es al lenguaje lo que usa Mariátegui para dar cuenta de la dialéctica que supone el concepto de tradición nacional. En ella, el elemento externo aparece definido como la "acción de un ideal", que establece con la realidad "una relación dialéctica que la supera consultándola", y "la modela obedeciéndola". En estas construcciones, que juntan un presente a un gerundio, los gerundios "consultando" y "obedeciendo" atenúan el carácter rotundo de los verbos en presente. Es a través de estas expresiones que Mariátegui comienza a responder a la pregunta por el valor de este elemento interno, de aquella realidad material, que hasta ahora había definido como "inerte", porque sufría la acción del factor ideal. Un aspecto "empírico" había dicho, que no alcanzaba a reflejar toda la tradición, puesto que suponía también la presencia del factor externo. Ahora vemos, en cambio, que recíprocamente, este aspecto material es una referencia obligada para el otro, sin lo cual, lo ideal se quedaría como mero proyecto.

La vanguardia, en tanto vanguardia, debía construir la nacionalidad sobre un elemento nuevo, situado más allá de la oferta criolla. Si lo nacional reducido a lo meramente criollo dejaba fuera de la historia el pasado indígena, amputándolo del tronco nacional, la nueva generación reconstruye las raíces nacionales, justamente, a partir de este pasado.

El factor indígena es reivindicado ahora como el elemento esencial de una nueva concepción de la peruanidad. Lo que hace de este factor, tanto un tema del análisis, como también, y esto es quizás lo más novedoso, un criterio del análisis. La presencia del indio inaugura nuevos criterios, con los cuales, no solo se entra a perturbar el edificio positivista oligárquico, sino que hace de la interpretación, el comienzo de la transformación.

Pero la recuperación no es pura arqueología. Es también praxis política presente, pues este acto de recuperación supone la integración actual y participativa del indio en el Perú que se está creando, y que sin él no será posible. Por eso, cuando habla del indio, lo hace considerándolo como el problema primario del Perú. Junto con el mito de la nueva generación, coloca como utopía posible, anticipadora del

socialismo en el Perú, la utopía india. Una mayoría nacional, que, por su sola integración a la sociedad peruana, debía enmendar los rumbos que el Perú había emprendido desde la Independencia.

Mariátegui utiliza los elementos que el marxismo le ha impreso al concepto de "proletariado" para formular su oferta. Detrás de la realidad del indígena peruano de los años veinte, Mariátegui veía la condición de la clase obrera de los textos de Lenin. Por eso su discurso resume los intereses de las masas indígenas en el mismo pasado incaico, la misma miseria, el mismo explotador. No se destacan las diferencias étnico-culturales, ni la diversidad de las naciones comprendidas bajo ese ambiguo y ficticio apelativo de "indio". Esta transposición del proletario en el indio excede, tanto lo establecido por la ortodoxia criolla oligárquica, como lo que dice el esquema marxista. Pero es gracias a este exceso, que su discurso logra fuerza antioligárquica, y su marxismo, una dimensión latinoamericana.

La brecha que esta nueva intelectualidad abre en la cultura dominante se sitúa en el momento que se produce el quiebre del Estado oligárquico, en el año 19, a comienzos del "Oncenio". Crisis que lleva al populismo de Leguía al poder. Nuevas fuerzas sociales emergen y componen esta intelectualidad diferente. Hay, entonces, un quiebre profundo entre dos generaciones casi inmediatas, aquella del 900 y los jóvenes del 19.

La actitud renovadora se forja, tanto en el esfuerzo por vincularse a lo nuevo que se estaba produciendo en el mundo, como en el empeño por construir de manera diferente lo nacional. De ahí que su interés por los asuntos peruanos sea uno de sus rasgos constitutivos. La nueva praxis cultural supone un comportamiento intelectual distinto. Una práctica que vincule el indigenismo con el vanguardismo, combinando lo peruano con lo europeo: la elaboración científica con el mito. Se trata de un intelectual colectivo, de un grupo que actúa con conciencia de que es alternativa cultural y política y que por lo tanto puede programar su intervención en la sociedad donde actúa. Una de estas programaciones, la suprema en estos años, fue la revista *Amauta*.

De "Vanguardia" a *Amauta*

El cambio de nombre

En un principio pensó llamar *Vanguardia* a la revista que se había propuesto fundar. Lo declara en *Variedades*, en junio de 1925: "Vuelvo a un querido proyecto detenido por mi enfermedad: la publicación de una revista crítica, *Vanguardia*. Revista de los escritores y artistas de vanguardia de Perú y de Hispano-América" (Mariátegui, 1985, p. 145).[4] Alimentó por varios años esta idea, tanto en su pensamiento, como en su acción. Pensaba en *Vanguardia* como el instrumento que coordinaría la intervención política y cultural, el eje central, tanto por el soporte orgánico y material que podía prestar a esta práctica, como por la convocación intelectual que desde ella se proponía desplegar.

El concepto de vanguardia era emblemático por los años veinte. Aludía a lo nuevo que estaba sucediendo, a la emergencia de minorías intelectuales con conciencia de sí y dispuestas a intervenir frente al poder establecido, dotadas de un impulso que les venía de la emergencia social de aquel entonces, y de una emoción que contagiaba a toda la intelectualidad joven de América Latina. Era otro de los fenómenos que aceleraban la crisis del Estado oligárquico. Revelaba, además, el propósito de vincularse al proceso de renovación cultural, de transformación profunda de la escritura y la poesía, que entonces sacudían el continente.[5]

[4] En esa misma revista, integra dos proyectos más, uno que ya mencionáramos en el capítulo anterior, la idea de un Ateneo de Estudios Sociales Económicos y Educacionales, y "[...] el plan de un libro sobre el Perú que me propongo escribiré muy pronto" (Mariátegui, 1985, p. 146).

[5] Dice Ana Pizarro, "Si bien la posición de Mariátegui apuntaba sobre todo al arte europeo, es importante situarla también como una reflexión de orden general referida al discurso vanguardista. Al discurso vanguardista en tanto que expresión de la ruptura de un lenguaje depositario de viejas estructuras. De un legado inserto en un orden lingüístico cuyo trastocamiento está rompiendo con la jerarquización del lenguaje que las expresa, con la articulación que ellas otorgan a sus elementos. [...] Si aceptamos, pues, la validez de lo que nos está diciendo Mariátegui, del fenómeno

En las reuniones preparatorias, tras la sugerencia del pintor José Sabogal, quien ilustró las portadas y gran parte de la revista, se adopta el nombre de *Amauta*. Se había producido un desplazamiento, desde la convocación encerrada en el concepto de “vanguardia”, mito actual y moderno, hacia la palabra incaica. Había, en esta decisión, una experiencia inédita para los que en ese momento se proponían intervenir en el debate cultural peruano. La nueva generación resolvía, así, uno de los impases e incongruencias mayores de la sociedad peruana oligárquica. Por un lado, la exaltación del pasado incaico, que incluso los civilistas invocan cuando hablan de lo nacional, y de otro lado el desprecio y la explotación del indio actual y viviente. *Amauta* adhiere desde su inicio a la tradición incaica, con lo cual acoge una compleja trama de posiciones indigenistas que reflejaban las nuevas posturas políticas e intelectuales de entonces. No había, empero, afán de arcaísmo, o una referencia mística de la raza fundadora: “El título no traduce sino nuestra adhesión a la raza, no refleja sino nuestro homenaje al incaísmo. Pero específicamente la palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez” (Mariátegui, 1979, p. 238).

Esta “nueva creación” que propone Mariátegui, remodela la tradición nacional, rescata en ella lo incaico olvidado, la hace actual, convirtiéndola en alternativa frente a la tradición civilista. La transforma en un mito movilizador. La revista expresará, con su propio desarrollo y en el debate cotidiano, la realidad cultural nueva que el término Amauta intenta producir. Por eso, Mariátegui afirma que le van a dar a la palabra “una nueva acepción”, revelando una voluntad histórica, la proposición de un programa, por el cual va a transitar la

---

vanguardista, si no es “cuestión de técnica”, si no es “conquistas formales”, debemos *aceptar* que se trata de un proceso artístico significativo, de un proceso comprensible por el análisis de las relaciones entre sus elementos constitutivos, pero que se inserta en estructuras más vastas que lo abarcan, lo integran, de manera que esta red de relaciones posibilita la dinámica de su propia explicación” (1981, pp. 81-82).

experiencia cultural.[6] Produce con ello el espacio para una cultura diferente, y antioligárquica. Si antes el concepto de vanguardia parecía suficiente, pues expresaba todos los objetivos de un grupo intelectual moderno, ahora, con la presencia de esta palabra incaica, se ilumina el carácter de la intervención, y el término quechua define y orienta la nueva intervención política cultural.

El carácter de la revista

Los años veinte fueron en el Perú una época

> [...] de múltiples revistas como *Flechas*, *Poliedro*, –donde Mariátegui publicó su prosa poética–, *Guerrilla,* la efímera *Jarana*, con un único número, otra de múltiples nombres llamada *Trampolín-Hangay-Rascacielo-Timonel*; a las que sería necesario añadir, desde la otra ribera, publicaciones como *La Sierra*, editada en Lima, *Astuparia* en Huaraz, *Kosko* y *Kuntur* del Cuzco, Boletín Titikaka de Puno. El pensamiento conservador consiguió persistir, con algunas variantes y escisiones, en *Mercurio Peruano*". (Flores Galindo, 1980, p. 57)

Estas publicaciones eran órganos que expresaban el vanguardismo literario, como *Martín Fierro* en Argentina; o expresiones de la búsqueda de un nacionalismo diferente al nacionalismo liberal y criollista por entonces dominante. O incluso, expresiones socialistas, como *Claridad* del grupo Boedo en Buenos Aires.

Amauta reunía todas estas tendencias. En ella confluyeron, la influencia literaria europea, la herencia indígena, las ideas socialistas, el empeño intelectual antioligárquico, la renovación cultural de los

[6] Este programa es reiterado y retomado por Mariátegui en el balance que hace de la revista en el número 17: "Hemos querido que *Amauta* tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. Amauta no debía ser ni un plagio ni una traducción. Tomábamos la palabra incaica para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintiera que esta revista es suya" (Mariátegui, 1979, p. 247).

tiempos de la reforma universitaria. Por eso *Amauta* puede ser definida, al mismo tiempo, como revista de vanguardia, indigenista, y socialista.

Amauta como empresa colectiva

Amauta entronca con una "corriente cada día más vigorosa y definida de renovación" (Mariátegui, 1979, p. 237). De ahí que no responda, ni a un proyecto personal, ni tampoco al de un grupo, sino a todo el movimiento de la nueva generación. En su desarrollo, se va haciendo concreta la idea de que el Perú debe dotarse de un grupo socialista provisto de instrumentos de cultura popular. Idea que Mariátegui plantea en 1923, en su primera conferencia. La organización de los intelectuales estaba ya trazada por la ejecución de otras experiencias comunes, pero la revista acentúa la organicidad del grupo, a través de las "tertulias" en casa de Mariátegui. En ellas fue armándose y definiéndose la revista. En estas reuniones, la revista estimula una colaboración diversa, suscita sus distintos puntos de vista, promueve la producción intelectual, auspiciando la presencia de todas las posiciones en liza, en el debate peruano. Recoge la controversia y la polémica, y se forja en ellas. Para *Amauta*, en un principio fue la polémica.

Las tertulias en Washington a la izquierda

En estas se producía la revista. Las tertulias iban consolidando los compromisos de colaboración, y cada número de la revista iba, de esta manera, cobrando cuerpo, a través de una forma que se afincaba mucho más en la participación de todos, que en un rígido equipo de redacción. Sea porque ella estaba articulada en torno a la persona de Mariátegui, o porque sus contactos y los libros que recibía permitían seguir al día el pulso a la situación europea, o porque en ese lugar se respiraba el único aire de renovación cultural verdadera, en la Lima

de los años veinte, el centro de esta empresa era el encuentro diario en Washington a la izquierda.

Hacia la tertulia confluía, entonces, la información, y desde ella surgía la respuesta a los diferentes problemas que esta información planteaba. La composición social de los que venían a la casa de Mariátegui mostraba los variados sectores de la sociedad peruana que estaban allí presentes, es decir, aquellos sectores que representaban entonces la emergencia social, la nueva y real alternativa a crisis oligárquica.

Flores Galindo postula que *Amauta* fue lo que era la tertulia. No solo porque la tertulia la produjo, sino porque el estilo, y la forma que este ejercicio cultural tenía en la tertulia se expresaba en la revista. Fue quizás allí, en este contacto diario, en este diálogo múltiple, de voces distintas, que fue dando a Mariátegui una idea de lo que podía ser una verdadera colaboración intelectual, la idea de lo que él entendía por empresa colectiva.[7] "Siendo una publicación abierta al debate, la exposición de un programa en su primer número habría sido contraproducente" (Galindo, 1980, pp. 63-64).

No hubo, entonces, programa en el primer número, porque la revista debía construirlo a medida que abría el debate dentro de sí misma, y con las otras posiciones en pugna en la escena peruana. Solo entonces fueron apareciendo, los signos de una intervención política y cultural concreta, un discurso nuevo y desusado, juntos a otra manera de pensar los asuntos peruanos. Una revista heterodoxa, siempre atenta para esquivar los senderos usuales, transformando las

[7] Señala Flores Galindo, "Al igual que la tertulia, *Amauta* carecía de un programa, de una trayectoria previamente concebida y trazada, porque según Mariátegui le era suficiente tener un objeto: el estudio y la discusión de los problemas peruanos. En otro lugar hemos señalado que para la generación intelectual de 1920, el Perú además de ser un tema, estudiado en su historia (Porras, Jorge Guillermo Leguía), en la economía (Romero, Ugarte), la cultura (Sánchez), era sobre todo un problema, motivo de discusiones e imágenes contrapuestas, dado que si bien coincidían en la crítica al pasado o en definir lo que no era el país, pocos concordaban sobre su destino: desde luego que la cuestión nacional no se podía resolver en la redacción de una revista, pero en todo caso era una buena ocasión de plantear el problema. Siendo una publicación abierta al debate, la exposición de un programa en su primer número habría sido contraproducente" (1980, pp. 63-64).

preguntas, abriendo una visión diferente frente a cada problema que se suscitaba. Todo esto expresa la forma que asumían las tertulias, y la manera cómo se generaba la revista: las temáticas que se abordaban, los énfasis que expresaba en su desarrollo. En una palabra, el espacio de debate que ella supo crear. De ahí el empeño constante de Mariátegui por concitar voluntades en esta empresa. Esfuerzo de convocación que provenía del hecho que *Amauta* debía introducirse en el vacío ideológico que dejaban los conflictos del civilismo en crisis, y el agotado populismo gubernamental. Y como este vacío originado por la crisis no estaba aún definido, esta intervención debía iniciarse abierta, móvil, exploratoria, tratando de procurarse mecanismos propios e internos de rectificación. He aquí la importancia que cobra el debate en el interior de *Amauta*.

Revista de intervención y espacio de debate

Amauta va a fluctuar desde un comienzo, entre el empeño por fijar una posición, en tanto revista que anunciaba claramente una doctrina, y el propósito de constituirse en espacio de confrontación y de debate. En su desarrollo como órgano de una minoría intelectual, que se propone propagar y convocar, revelará una particular dialéctica entre ambos énfasis: el propósito de intervenir en la coyuntura política del momento, y su carácter abierto, y propicio al debate. Serán los ejes de la revista, pero serán también ejes de la manera como Mariátegui afirmará sus posiciones en el interior de ella. Es posible rastrear ambos acentos, tanto en la forma como la revista fue tomando cuerpo en aquellas tertulias, como en la conciencia que adquiere el propio Mariátegui de esta doble perspectiva, y la manera cómo la va haciendo explicita, a medida que la revista evoluciona.

Estos acentos crean una tensión particular en su desarrollo, tensión que constituye su novedad y su fuerza. Una tensión entre la actividad de un centro o núcleo, en donde se sitúa Mariátegui, y que representa al proyecto de base de la revista, y una periferia, con la cual

se confronta, que recoge las distintas sensibilidades que concurrieron a crear la revista, y que continúan expresándose sobre los principales temas. Lo dirá en medio de su polémica indigenista con Luis Alberto Sánchez, y volverá a repetirlo, cuando explicite lo que fue la etapa que se cancela a partir desde el número 17. En ambos casos las opiniones distintas y hasta contrarias serán definidas como una especie de reactivo que sirve a que las ideas que este centro maneja se vayan afinando, transformando y hasta cambiando. Esta práctica entronca con la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia, que había esbozado en los artículos sobre la tradición nacional. Pero si en esa ocasión, ambos polos valen como elementos constitutivos de una nueva peruanidad, en esta otra referencia los encontramos transformados en los polos de una misma práctica. En tanto esta práctica revela una lógica, una trama perceptible, que termina por secretar teoría, podemos preguntarnos si la dialéctica entre ortodoxia y heterodoxia no se proyectaba en el funcionamiento de *Amauta*, bajo la forma de un centro ortodoxo, que es asediado desde posiciones divergentes que no obstante la revista parece necesitarlas y buscarlas.

En consecuencia, durante toda la vida de *Amauta*, dos planos o niveles de intervención se cruzarán constantemente en ella: 1) aquel de la intervención del propio Mariátegui en *Amauta;* y, 2) el de *Amauta* interviniendo en la escena peruana. Esto quiere decir que además de intervenir en el debate general del Perú, *Amauta* desarrolló una polémica interna entre sus colaboradores, debate cuya lógica causó la extrañeza de Luis Alberto Sánchez.

Esta dialéctica, entre intervención y espacio de debate, que atraviesa la revista, no estaba aun explícitamente definida cuando aparece el primer número. De ahí que, al leer la presentación de Mariátegui, creamos encontrarnos con todo lo contrario, pues nos pone ante una verdadera declaración de guerra, afincada en posiciones definidas y que enfila baterías contra todo lo que no concuerda con sus posiciones, diciendo que "[...] no es una tribuna, abierta a todos los vientos del espíritu [...]", y que, "[...] rechaza todo lo que es contrario a su ideología, así como lo que no traduce ideología alguna"

(Mariátegui, 1979, p. 238). Domina en esta presentación, el propósito de establecer los límites, más allá de los cuales la revista pudiera perder su identidad doctrinal, y lo que en la práctica estaba siendo un esfuerzo colectivo, se expresa aquí como una zona de resguardo para la pureza de una posición doctrinal, que pareciera estar ya definida y precisada. "Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas" (p. 238). ¿Estaba en el espíritu de Mariátegui esta actitud beligerante y polémica? Por lo pronto, podemos decir que era parte de su forma de pensar y actuar. De esta manera asumía sus posiciones y "enfrentaba las ajenas" (Mariátegui, 1985, p. 154). Este editorial habría que leerlo como definición de la forma como la revista iba a intervenir en el debate peruano de entonces, y no como especificación de su propia naturaleza íntima. Al sentido del debate interno de *Amauta,* Mariátegui solo lo hace visible en su polémica con Luis Alberto Sánchez.

La polémica con Luis Alberto Sánchez

En "Batiburrillo indigenista", L. A. Sánchez hace ver la enorme dispersión y confusión que por entonces reinaba en el indigenismo peruano, y su reflejo en *Amauta*. Pone, como ejemplo, la contradicción que hay entre Luis E. Valcárcel y López Albújar, ambos colaboradores de *Amauta*. Tal contradicción prueba, a ojos de Sánchez, la confusión que reinaba al respecto en la revista, pues mientras uno reivindica la causa del indio, el otro, lo acusa de todas las taras del mundo.

> No es así como debemos proceder los jóvenes, comienza diciendo Sánchez, contradiciéndonos a cada paso, ya entonando laúdes a los devotos acentos del "Ars Inka" de Valcárcel o tejiendo alabanzas para la "Psicología del indio" que en *Amauta* –revista vanguardista y de polémica– ha publicado mi amigo López Albújar. (Aquézolo, 1976, p. 70)

Más adelante, la alusión a Mariátegui se hace directa:

> No, eso es muy sencillo y [...] muy viejo. Echar a los vientos la hermosa frase de la "redención del indio", oponer como si se tratara de toros, pugilistas, gallos o trenes, el colonialismo y el indigenismo, como lo hace José Carlos Mariátegui; dogmatizar y estampar frases lapidarias sobre sierra y costa, colonia e incario [...]; retrotrae anticuados hábitos intelectuales, remplaza las viejas figuras retóricas por otras no menos huecas, pasea por la superficie de las cosas y reduce a choque de pasiones y palabras lo que necesita una intensa intervención humana. (Aquézolo, 1976, pp. 70-71)

Interesa aquí la repercusión que la polémica tuvo a propósito del carácter de la revista, dado que la crítica de L. A. Sánchez tocaba a la vez, la confusión indigenista, y el hecho que la revista *Amauta* la cobijara, acríticamente. Reproches que obligan a Mariátegui a reflexionar sobre este aspecto, que hasta ese momento estaba opaco, pero que era necesario hacerlo explícito.

Ambas críticas aluden a Mariátegui, ya sea por la práctica cultural de la revista, ya sea por su mismo discurso. No es casual, por otra parte, que la crítica surja a propósito del indigenismo. *Amauta* constituía también un espacio de debate para todas las posiciones indigenistas peruanas de ese momento. No había otro aspecto de la realidad peruana, que presentara tal encono y pugna. Además, la revista lo acoge desde un comienzo, en sus múltiples voces y puntos de vista. Era allí, entonces, donde una cierta contradicción podía sonar para los oídos críticos de L. A. Sánchez.

Mariátegui responde, en "Intermezzo polémico", haciéndose cargo tanto de la contradicción señalada por Sánchez, como del hecho que apareciera en la revista. Luego de señalar que solo interviene porque *Amauta* y él mismo han sido aludidos, presenta el problema indigenista como una cuestión todavía abierta, no zanjada, que más bien es un debate:

> [...] Sánchez reclama absoluta coherencia y rigurosa unidad –tal vez si hasta unanimidad– en algo que no es todavía un programa sino apenas un debate, en el cual caben voces e ideas diversas, que se reconozcan animadas del mismo espíritu de renovación. (Mariátegui, 1979, pp. 214-215)

Los criterios del debate

Pero el texto en que vamos a detenernos viene después de estos prolegómenos, y desciende a lo hondo de la cuestión, partiendo de las palabras que la habían suscitado:

> Los indigenistas o seudo-indigenistas,[8] a su juicio, adoptan simultáneamente lo puntos de vista de Valcárcel y López Albújar. Pero este es un error de su visión. Que se contrasten, que se confronten dos puntos de vista, no quiere decir que se les adopte. La crítica, el examen de una idea o un hecho, requieren precisamente esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse. Las tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado. Como he escrito, polemizando con Falcón, mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación. Y, a riesgo de resultar demasiado lapalissiano, debo recordar a Sánchez que un programa no es anterior a un debate sino posterior a él. (Mariátegui, 1979, p. 215)

Texto notable, porque en él se entremezclan discurso personal y práctica cultural, pensamiento propio y empresa colectiva, pero también, porque entra, casi de inmediato, en el despliegue de los criterios que articulan tanto su manera de pensar, como la forma que el debate interno iba adquiriendo en la revista. Aquí Mariátegui responde no solo a Sánchez, sino parece responder también al requerimiento que hiciera Borja Jiménez en el *Mercurio Peruano*, cuando la revista recién comenzaba. Respuesta que, pareciera dirigirse, como una premonitora

[8] Mariátegui juega aquí con los términos empleados por L. A. Sánchez.

advertencia, a los lectores futuros de *Amauta*, y de sus escritos, instándoles a tener en cuenta, estos criterios. A considerar su índole específica, a saber, la lógica de un espíritu de debate cuyas "[...] tendencias o los grupos renovadores no tienen todavía un programa cabalmente formulado ni uniformemente aceptado", sino porque los temas tratados "[...] requieren [...] esa confrontación, sin la cual ningún seguro criterio puede elaborarse" (Mariátegui, 1979, p. 215).

Cuando dice, que confrontar dos puntos de vista, "no quiere decir que se les adopte", con el empleo del "se", está aludiendo a la política cultural que la revista instala. Alude al espacio, donde ocurre esta confrontación, espacio que por ahora es la revista. De esa manera, insinúa una práctica en curso, cuya experiencia se está recién realizando. Pero cuando afirma que "[...] el examen de una idea o un hecho, requieren [...] esa confrontación", (ibid., p. 215), pasa del plano de lo que podríamos llamar sus criterios con respecto al trabajo teórico, remitiendo los contornos del debate a su propia manera de pensar.

Como el estilo de Mariátegui nunca fue subjuntivo, esta proposición aparece bajo la forma de una afirmación dotada de un cierto carácter enfático. Como si fuera algo ya establecido. Nada indica que Mariátegui está aquí tanteando el terreno, más parece que constatara un hecho que va de suyo, y no que anuncie su predilección por el contraste y la confrontación, o que nos esté revelando su manera de aprehender el objeto, y el papel que el mismo desempeña en la revista: "mi esfuerzo no tiende a imponer un criterio, sino a contribuir a su formación" (ibid., p. 215).

La pregunta acerca de si esto ocurría en el proceso de la ejecución de cada número, o si se refiere a una orientación que operaba en el largo plazo, queda en el secreto de lo que para Mariátegui significaron sus cotidianos encuentros vespertinos. No obstante, es evidente que con esta frase comienza a hacer explícita su contribución al debate interno de la revista. En el desarrollo de esta idea alude a César Falcón, [9] con quien había polemizado en el número 6 de *Amauta*, e

[9] En el número 6 de *Amauta*, Mariátegui había escrito una nota crítica, "Nota polémica a 'El conflicto minero' de César Falcón", donde se contraponía a las ideas de Falcón

ilustra esto de traer posiciones para confrontarlas "[...] con los puntos de vista afines o próximos" (ibid., p. 215).

Un segundo artículo de L. A. Sánchez hace más agudo aún el reproche, porque lo hace más preciso. En "Respuesta a José Carlos Mariátegui", luego de algunas alusiones personales, propias de la forma que iba tomando la polémica, Sánchez introduce, de manera directa, la disparidad que veía, entre lo que la revista había dicho de sí misma, y lo que estaba siendo. Su crítica deja entrever que hay en ella un conflicto no resuelto, que se presenta como una disyuntiva, entre la intervención que *Amauta* se proponía, y el debate que propiciaba. Cuestión tanto más complicada, cuanto que el segundo aspecto no había sido dicho claramente por Mariátegui hasta ese momento. El recurso que emplea Sánchez es simple: confronta la práctica de la revista, con algunas de las afirmaciones hechas por Mariátegui en su "Presentación" al primer número:

> Supongo, ante todo, que lo que dice en sus artículos es muy sincero, pero que lo más suyo está en *Amauta*, revista que "no es una tribuna libre", que tiene "una filiación y una fe", que no hace "ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas" y que rechaza "todo lo contrario a su ideología, así como todo lo que no traduce ideología alguna". Todas estas palabras las tomo de la presentación de *Amauta* escrita por el propio Mariátegui. Sin embargo, *Amauta* no ha respondido a ese programa, ni a sus ideas. Mariátegui ha dado cabida a artículos de la más variada índole, a escritores de los más encontrados matices, perfectamente distantes de su Ideología, ha hecho tribuna académica [...] de su revista, y en lo único que ha cumplido su presentación, ha sido en aquello de no tener programa, ni rótulo, ni plan. (Aquézolo, 1976, pp. 78-79)

---

sobre la ideología del proletariado minero. A propósito de esta nota, y casi justificándola, es que Mariátegui esboza el criterio de su intervención en el interior de la revista: "No he fundado *Amauta* para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. Esta es una revista de debate doctrinal y de definición ideológica que se propone allegar y ordenar los elementos de un ideario más bien que de un programa. Traigo mis puntos de vista –ya bastante notorios, pues no disimulo ni escamoteo mi posición– pero quiero confrontarlos con los puntos de vista afines o próximos" (Mariátegui, 1979, p. 229).

La crítica de Sánchez toca por igual a la revista y al discurso, y este sesgo injusto de los reproches es quizás mayor, porque alude a alguien que, aunque escribía de prisa, conminado por entregas cotidianas y regulares, lo hizo siempre con método.[10]

En marzo de 1927 aparece en *Mundial,* de Lima, la "Réplica a Luis Alberto Sánchez". Retomando con una cierta ironía lo que Sánchez había llamado el "monólogo de José Carlos Mariátegui", este acepta la alusión siempre y cuando se le llame "monólogo polémico". Con lo cual se inserta de inmediato en el corazón de la polémica:

> [...] el trabajo de propugnar ideas nuevas trae aparejado el de confrontarlas y oponerlas a las viejas, vale decir de polemizar con ellas para proclamar su caducidad y su falencia. Cuando estudio, o ensayo estudiar, una cuestión o un tema nacional, polemizo necesariamente con el ideario o el fracaso de las pasadas generaciones. No por el gusto de polemizar sino porque considero, como es lógico cada cuestión y cada tema, conforme a distintos principios, lo que me conduce por fuerza a conclusiones diferentes, evitándome el riesgo de resultar, en el debate de mi tiempo, renovador por etiqueta y conservador por el contenido. Mi actitud sólita es la actitud polémica, aunque polemice poco con los individuos y mucho con las ideas. (Mariátegui, 1979, p. 219)

La necesidad de oponer las nuevas ideas a las viejas muestra que siempre se entra a un terreno ocupado. En este caso se refería a su confrontación constante con el civilismo oligárquico. El exilio de los más importantes intelectuales civilistas no impedía que el peso específico de la cultura oligárquica siguiera presente. Esta era la otra dimensión del debate, el enfrentamiento a la ideología dominante. La proximidad del civilismo obligaba, a la intelectualidad "renovadora", a irrumpir oponiéndose y confrontándose. Al hecho de que sus ideas

[10] "Tengo tendencia al método, dice Mariátegui en una entrevista. Me preocupa mucho el orden en la exposición. Me preocupa mucho más todavía la expresión de las ideas y las cosas en fórmulas concisas y precisas. Detesto la ampulosidad. Expurgo mis cuartillas tanto como me lo permite el vicio de escribir a última hora. Procuro tener, antes de ponerme a escribir, un itinerario mental de mi trabajo" (Mariátegui, 1985, p. 144).

pugnaban todavía por lograr una vigencia, se añadía la circunstancia que se trataba de un sector que no había conquistado aun, un estatuto social hegemónico dentro de la sociedad peruana, o que este aparecía ambiguo, dentro de la ambigüedad general en que había sometido a esa sociedad, el Gobierno de Leguía.

El centro ortodoxo

El concepto de "heterodoxia" surge cuando en "Polémica finita", la última réplica a Luis Alberto Sánchez, Mariátegui se ve forzado a designar de alguna manera a aquellos colaboradores que no estaban implicados directamente en el espíritu de la revista. Mariátegui comienza por limitar esta presencia al aspecto "puramente artístico, literario y científico" en cuyo orden temático, cabe la opinión errante, de presencia "subsidiaria, o solo episódica". Estos elementos constituyen en el interior de *Amauta* una "idea o sentimiento heterodoxo", que no compromete el alma de la revista. En cambio, lo que es central en ella, tiene "el carácter de un campo de gravitación y polarización" (Aquézolo, 1976, p. 92). Así define el centro ortodoxo, que está constituido por los que dan "[...] a *Amauta* tonalidad, fisonomía y orientación". De esta manera introduce, en la precisión de los criterios de colaboración y de convocación de la revista, la oposición "ortodoxia/heterodoxia", que en otros artículos y a propósito de otras temáticas fue empleada para resolver las antinomias oligárquicas.

Pero en este momento, cuando la revista iba recién en su sexto número, la distinción entre el centro ortodoxo y la periferia heterodoxa era todavía una idea que no había encontrado su cabal formulación. Por eso, cuando afirma que la presencia "[...] de un intelectual sin posición combatiente, en esta revista, no representa una prueba contra su espíritu" (Mariátegui, 1979, p. 226), zanja quizás un poco rápido el problema, y en un cierto sentido, aminora el conflicto. A reglón seguido lanza otra idea, que sorprende por el cambio de tono y de nivel. Esta presencia alógena puede funcionar, "por ejemplo, como reactivo".

"Reactivo" viene de "reacción", que en el lenguaje de la química quiere decir, "transformación de especies químicas que da origen a otras nuevas" (RAE, s.f.). En consecuencia, el elemento alógeno es comparado a aquel elemento químico que en una determinada combinación tiene la facultad de precipitar un resultado distinto de cada uno de los elementos combinados. Con lo cual se quiere expresar que la presencia del elemento extraño adquiere un valor interno, vinculado a la lógica de lo que se quiere obtener en el espacio en que se ha introducido. Luego, si por una parte la apertura de la revista no implica concesión, pues el núcleo ortodoxo dentro del cual la idea alógena va a introducirse ya está definido, por otra, el centro espera de esta presencia extraña. Propicia esta confrontación, para que funcione en el interior de la revista, y genere algo nuevo. Se espera que produzca un contraste fructífero, un choque que lleve una iluminación particular, diferente del objeto.

Sobre todo, porque la realidad peruana es el objeto central del debate. Lo que está imponiendo la forma en que el intercambio ideológico debe darse. La necesidad de producir un punto de vista, que sea radicalmente distinto de la visión "académica" u oligárquica, invitan a una confrontación tan constante como necesaria. Mariátegui busca, donde puede, y con los medios que encuentra a mano, los mecanismos para penetrar en esta realidad tan abierta y hermética al mismo tiempo. Es por eso que el debate surge como la forma predilecta de la práctica cultural.

Es lo que desarrolla en un texto que vamos a citar extensamente:

> *Amauta*, por otra parte, en cuanto concierne a los problemas peruanos, ha venido para inaugurar y organizar un debate; no para clausurarlo. Yo, personalmente, traigo a este debate mis proposiciones. Trabajaré, por supuesto, porque prevalezcan; pero me conformaré con que influyan, –en la acción, en los hechos, prácticamente–, en la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia.

> Esto es muy claro y muy simple; pero, por lo visto, hay que repetirlo, aunque no sea sino para confutar los reparos [...] de quienes se imaginan que una revista de doctrina y polémica debe expurgar su material –que constituye los elementos de un debate– debate de izquierda claro está –y no sus conclusiones– con un terror supersticioso e inquisitorial a toda idea más o menos alógena. No; nuestra ideología, nuestro espíritu, tiene que aceptar precisamente un trabajo de contrastación constante. Este es el único medio de concentrar y polarizar fuerzas, y nosotros –no lo ocultamos– nos proponemos precisamente este resultado. Tenemos confianza en nuestra obra, –no por lo iluminado o taumatúrgico o personal de su inspiración– sino por su carácter de interpretación y coordinación de un sentimiento colectivo y de un ideal histórico. (Mariátegui, 1979, p. 227)

Mariátegui define al centro como "[...] un campo de gravitación y polarización" (Mariátegui, 1979, p. 226) que atrae y produce efecto sobre lo que atrae. Centro gravitacional interno que cataliza las diferentes posiciones que se dan en torno suyo. Pero nos podemos preguntar, ¿cuál era la fuerza gravitacional de este centro, aparte de Mariátegui? ¿No se trataba, acaso, de una zona posible de la revista? Referirse al centro implicaba necesariamente aludir a la periferia. Cuando más parecía insistir en las prerrogativas del centro ortodoxo, más claro se hacía el carácter de *Amauta* como un espacio abierto a la polémica. La "ortodoxia rigurosa", en torno a la cual hacía girar la praxis de la revista, suponía una inmediata y necesaria presencia del otro. Otras posiciones, otros puntos de vista, conceptos provenientes de otros campos teóricos, lleganban hasta tocar aquello con lo cual se pugnaba, aunque su cercanía impusiera una suerte de resguardo, que permitía al centro precaverse de todo "lo contrario a su ideología" (p. 227).

Distintos pasos componen la intervención de Mariátegui: Un momento inicial se hace presente en el debate desde un "yo" confesional, enfático, que dice, "traigo a este debate mis posiciones" (ibid., p. 227), a lo que agrega, que no disimula, "pues no disimulo ni escamoteo mi

posición" (p. 229).[11] Un segundo momento, parece acentuar lo proclamado en el primero, ya que insiste en que se esforzará porque sus posiciones "prevalezcan", avisando que viene al debate a pugnar. Pero, una vez dicho esto, la actitud polémica se abre a la presencia del otro. Es el momento en que el pensamiento comienza a funcionar. Todo lo cual culmina por hacer visible el marco histórico en que se daba el debate, y que explica la necesidad de la apertura en que se situaba Mariátegui. Ya que esta operación se realiza, como lo expresa el propio Mariátegui: "En la medida de su coincidencia con el sentimiento de mi generación y con el ritmo de la historia" (p. 227).

La revista estaba destinada a inaugurar y alimentar una confrontación sobre los asuntos peruanos, avanzando hacia la producción de un concepto nuevo y concreto de peruanidad. Al mismo tiempo va constituyendo el sujeto intelectual que se define en torno suyo. De ahí que la temática no pudiera ser abordada sino a través de la controversia, entre las distintas posiciones. Lo reclamaba tanto el carácter incipiente del Perú que interpretaban, como del sujeto que se empeñaba en ello.

El carácter de la intervención político-cultural

El momento culminante de esta práctica vendrá en 1928, precipitado por la crisis que Haya provoca en el seno de la vanguardia peruana. Entonces, otra aclaración de los propósitos de *Amauta* se vierte en el célebre editorial del número 17, "Aniversario y balance", donde apurando la definición de la revista, Mariátegui la proclama como socialista, señalando que el proceso de decantación había terminado. Allí quedan definidos, especialmente, los aspectos materiales que competen a una empresa cultural de la envergadura de la revista *Amauta*,

[11] De las varias ocasiones en que definió el carácter de su intervención personal en la revista *Amauta*, hemos elegido estas dos, la que se encuentra en "Polémica finita" que estamos analizando, y la que expresa a propósito de su polémica con César Falcón, a la que nos referimos en la nota.

aspecto que aborda casi al comienzo, al referirse a la clausura que el número 9 sufriera de parte del gobierno. Es entonces que da a conocer lo que constituye la fuerza material de *Amauta*, como una empresa cultural que "[...] no había nacido para quedarse en episodio, sino para ser historia y para hacerla" (Mariátegui, 1979, p. 246).

Toda intervención política o cultural tiene que ser duradera, esto es, reproducida, pues solo así logra incidir en el espacio histórico que le cupo actuar. "La primera obligación de toda obra, del género de la que *Amauta* se ha impuesto, es esta: durar" (ibid., p. 246). Pero a su vez, debe "ser" ella misma historia. Esto es, que se concebía a sí misma como un fenómeno cultural histórico actuando en la sociedad peruana. Lo presienten así tanto Mariátegui, como también todos los que participan de *Amauta*. Lo que se completa, con la decisión de actuar en este terreno ocupado, catalizar, producir y precipitar opiniones y, por, sobre todo, administrar los medios para construir una alternativa a la posición civilista que veía agotada.

Con lo cual, la intervención cultural aparece definida como producción y reproducción, a la vez. Es decir, como un proceso que produce ideas nuevas, pero que el mismo tiempo asegura su reproducción, su permanencia. De ahí que solo valga, "la prédica constante, continua, persistente" (ibid., p. 246). Este es el otro aspecto esencial de su programa, pues no basta con producir puntos de vista originales, por fulgurantes e iluminadores que sean, si no van acompañados de mecanismos de reproducción, que aseguren la difusión y la organización de su impacto. Es a esto a lo que apuesta, cuando habla de la necesidad de la duración de un empeño cultural. Durar es constituirse en materialidad, adquirir la fuerza de una cosa gracias a un proceso constante de influencia en la realidad donde se actúa, como lo propuso Georges Lukács. Sin embargo, no basta con que se reproduzca, pues el impacto de un fenómeno cultural tal como *Amauta*, pertenece, también, a la novedad de "[...] la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento" (p. 246). O sea, la persistencia de una idea no se debe únicamente a su proceso de organización, sino también a su capacidad de concitar movimiento.

Según un canon interpretativo ya asentado, la comprensión de la obra de José Carlos Mariátegui pasa, desde luego, por la lectura de su obra escrita, y dentro de esta, en especial por la lectura de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Pero centrarse solo en el aspecto teórico sería una limitación, que corre el riesgo de pasar por alto el aspecto político y organizador de la cultura que también abarca lo que llamamos "la obra de Mariátegui", y de no comprender, a su vez, la praxis que esos escritos estaban completando. Un tal esfuerzo de comprensión y estudio de este peruano genial abarca también su práctica, sus empresas culturales, que requieren de una lectura tan atenta como la que se debe destinar a su producción teórica. De ahí la importancia que tuvo en su vida el capítulo *Amauta*, enorme y decisivo capítulo, que abarca los años finales de su vida, culminación de todo lo anterior.

Amauta, centro intelectual y cultural limeño, era también un centro de estudio del Perú, donde el Ateneo, que alguna vez imaginó, surgía espontáneo, sin la rigidez académica, al ritmo de las tertulias cotidianas, y diseminado a través de las diversas iniciativas culturales y políticas, que *Amauta* cobijó. En primer lugar, las empresas paralelas, como "Libros y Revistas" que había sido precursora de *Amauta*, y en el primer número de esta aparece como una de sus secciones. O el "Boletín de defensa Indígena", que bajo el rubro de "El proceso del gamonalismo" apareció esporádicamente desde el número 5 de la revista. O *Labor* que nace, como él mismo lo dice, como "una extensión de la labor de *Amauta* [...] tiende al tipo de periódico de información" (Tauro, 1971, p. 18), desde noviembre de 1928.

Amauta no se redujo, en consecuencia, a la publicación de sus 29 números. *Amauta* fue además la tertulia diaria, unida a los encuentros más personales y exhaustivos que solía tener con dirigentes indígenas, líderes sindicales, estudiantes, e intelectuales que venían de la provincia y pasaban por la casa de Mariátegui. A ellos destinaba la tarde, con ellos inspeccionaba los más recónditos rincones del Perú. Su invalidez le impidió recorrer las provincias peruanas, pero gracias a su método de trabajo abrió recogió y recibió, guiado por un

interés casi febril, las densidades, costumbres y problemas de aquel Perú en el que se empeñaba. Por eso el crítico uruguayo Zum Felde (s.f.) afirma que, "[...] el centro cultural de la nueva sociedad peruana no era la Universidad de San Marcos, sino la revista *Amauta*".

Objeto y sujeto en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*

Con los *7 ensayos* culmina el encuentro que de mucho antes venía produciéndose, entre Mariátegui y la realidad peruana. El Perú de los años veinte emerge, gracias al cuadro sincrónico[12] y crítico que estos ensayos exponen, como un objeto nuevo, que se vierte en conceptos, capaces de dar cuenta del carácter excepcional de la coyuntura histórica elegida. Pero la peruanidad propuesta en estos ensayos no es la única novedad, puesto que, junto al esfuerzo de interpretación, traen consigo una convocación intelectual, que ahonda y profundiza la justificación personal que adquiere aquí la palabra "encuentro" con la realidad. Estos ensayos contienen, también, la búsqueda que el autor emprende de su propia identidad, en medio de la praxis en que se empeña, y junto a una intelectualidad con la cual colabora y polemiza. Se plasma en ellos, por consiguiente, un proceso generacional, donde el ejercicio teórico pasa a ser el modo como la subjetividad, se asume históricamente, y revela, no solo los recursos de una hermenéutica particular, sino también la relación indisoluble, que allí se anuda entre objeto y sujeto, entre historia y biografía, en fin, entre el esfuerzo de la interpretación y un proyecto político-cultural en el cual se empeñan y se comprometen.

[12] Usamos aquí, de manera muy personal, los conceptos lingüísticos del suizo Ferdinand de Saussure, diacronía y sincronía. Entendemos como un corte sincrónico aquel que se puede hacer en un momento determinado de un todo continuo, e histórico; y lo diacrónico como los movimientos que nos llevarían de este estado actual del fenómeno estudiado a otro estado anterior, a modo de explicación de los cambios ocurridos en el actual.

El Perú de los años veinte era el Perú de la crisis del Estado oligárquico. Exponerlo suponía, no solo asumir esta crisis, sino también encontrar una respuesta que se convirtiera en alternativa política frente a la clase dominante. En tal empeño, el proceso de interpretación sustenta la acción práctica, y la hace posible. En la misma medida en que nos revela la estructura interna de este objeto excepcional, inaugura la posibilidad de intervenir en esta realidad, respondiendo así, al desafío que el Perú del "Oncenio" le planteaba. Mariátegui hace emerger el objeto desde una óptica, a la vez, generacional y propia, interesada y polémica, mediante la cual el Perú que expone es aquel que está dejando de ser, aun cuando mucho de él, se proyecte ya como futuro.

La pregunta por el Perú

Lo primero que se destaca en estos ensayos es que Mariátegui ya no se propone explicar la crisis europea para deducir de allí la tarea peruana. Su reflexión comienza y termina ahora en el Perú. Ya no es la base mundial la que explica el vértice peruano, pues este vértice, propuesto como el legítimo comienzo del análisis, pasa a ocupar ahora el centro de la problemática. Desde 1923, se suceden y alternan, en la obra de Mariátegui, sin llegar a oponerse, dos esquemas de explicación de la realidad peruana, que constituyen, si se quiere dos opciones en el método de la interpretación. Aunque no haya en el caso de Mariátegui la idea de un corte epistemológico, ni su pensamiento haya oscilado entre Europa y América, como ante dos alternativas irreductibles,[13]

[13] Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, es la obra más famosa y representativa de Mariátegui. Aparece publicada por la editorial "Minerva" de Lima, para la "Biblioteca Amauta", en noviembre de 1928. La segunda edición solo pudo aparecer en febrero de 1944, en la misma editorial. La tercera aparece en 1952, editada por la Empresa Editora Amauta. La cuarta edición es chilena, y pertenece a la Editorial Universitaria de Santiago de Chile, e integró la colección "América Nuestra" dirigida por Clodomiro Almeyda en 1955. Solo la quinta pertenece al volumen 2 de las *Obras Completas* en edición popular que en 1957 aparece tirada a 50 mil ejemplares, y en igual cantidad en 1958, a la cual han seguido más de 54 ediciones, entre las que se incluyen

entre uno y otro esquema interpretativo el Perú invade poco a poco sus estudios y preocupaciones, hasta llegar a convertirse en el objeto principal de su esfuerzo teórico y motor de sus prácticas culturales. Laborioso esfuerzo por asir una realidad que le era esquiva en más de un sentido, y tratar de transformarla en utopía movilizadora.

En su ensayo, "La tradición nacional", de fines de 1927, Mariátegui afirma, que el Perú, "[...] es todavía un concepto por crear. Más ya sabemos que este concepto no se creara sin el indio" (Mariátegui, 1972, p. 121). Estas palabras parecen repetir una afirmación similar de 1924 dicha en "Lo nacional y lo exótico". Allí, de manera parecida dice que "El Perú es todavía una nacionalidad en formación. La están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental" (p. 26). Entre ambas afirmaciones, han pasado casi tres años, durante los cuales, la idea de fundar una revista y llamarla con nombre europeo, *Vanguardia*, se transformó en la autóctona *Amauta*. También, en ese lapso, y gracias a la amistad de Pedro Zulen y de Ezequiel Urviola, Mariátegui hace suya la causa y la problemática indígena, y formula las líneas centrales de una proposición propia. En estos momentos, el Perú ya había pasado a ser el objeto principal de sus estudios y afanes.

La expresión "un concepto por crear" indicaba la necesidad de desplazar el concepto de tradición, del lugar en donde la cultura oligárquica dominante lo había instalado, constreñido y mantenido. Era un desplazamiento que cambiaba radicalmente los términos del debate, tal como este había sido formalizado hasta entonces. Al mismo tiempo exigía de aquella juventud intelectual que irrumpía en la escena peruana, un cambio de criterio, no menos violento, respecto de la idea de patrimonio cultural. Las posiciones rupturistas debían dejar de ser meras negaciones vacías, mera reacción, para pasar a obtener, gracias a propuestas y programas amplios y nacionales, la legitimidad y la fuerza de una respuesta alternativa frente a la crisis y frente al leguiísmo.

---

las cubana y rusa de 1963, mexicana de 1969, uruguaya de 1970, norteamericana de 1971, italiana de 1972, uruguaya de 1973, brasileña de 1975, española de 1976, francesa y rumana de 1977, alemana, china y japonesa de 1988.

Tal afán aporta a la tradición nacional contenidos nuevos, dándole, gracias a ellos, el carácter de un concepto movilizador, de un mito, que proyecta hacia el futuro al sujeto que lo produce. No es, por lo tanto, una réplica estrecha del nacionalismo reductor y excluyente que manejaba la oligarquía criolla. Sin abandonar Europa, ni ceder a la iconoclastia de la joven intelectualidad limeña, Mariátegui salvaba la situación mediante la audaz síntesis, mediante la cual postula que la tradición "la crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla" (Mariátegui, 1972, p. 117).

Conforme a este plan, la problemática es abordada mediante los conceptos de ortodoxia y heterodoxia, que pasan a determinarse recíprocamente, sin perder, por ello, su diferencia, ni su polaridad. Se trata de una dialéctica similar a la que regía el debate en *Amauta*. Mariátegui, desde en una posición más bien heterodoxa, invade el campo de la iconoclastia y desafía a los tradicionalistas, pero sin por ello negar la imprescindible necesidad de estar siempre referido a una tradición. Lo que niega es más bien su particularidad virreinal-criolla, transformándola a través de este mismo movimiento de confrontación. Aportándole otro contenido, más vasto y comprensivo, que recuperaba aquella parte de la historia, que la cultura dominante había menospreciado, relegándola a la condición de prehistoria. La tradición incaica, reivindicada por Mariátegui, se convierte así en el concepto desde el cual va a recomponer el cuadro sincrónico del Perú que exponen los *7 ensayos*.

En los *7 ensayos*, Mariátegui se propone presentar la sociedad peruana de los años veinte, como un todo articulado. Este podría haber sido su único objetivo, si en medio de este proceso no hubiera producido un nuevo método de aproximación a la realidad, que era excepcional, tanto respecto del pensamiento positivista peruano, que detentaba la generación civilista del 900, como de lo que era entonces la norma oficial del análisis marxista.[14] A esta novedad, se agrega la

[14] Las continuas referencias que hacemos a la novedad del pensamiento de Mariátegui, con respecto a la norma oficial marxista, están dirigidas, precisamente, a detectar los aspectos constitutivos de su novedad y aporte, cuando se proclamaba a viva voz como un marxista "convicto y confeso".

reivindicación del papel de la subjetividad, como la voluntad histórica de las generaciones intelectuales que se gestan en esta tarea.

En tal empeño, y pensando en cómo abordar esta realidad esquiva, se detiene a analizar el valor de lo europeo. Está consciente que le falta dirimir acerca del papel que Europa jugaba en la constitución de movimiento nacional, pues lo que aparecía como lo universal, debía constituirse en un momento intermedio de un recorrido que comenzaba y terminaba en el Perú.

Por otra parte, y como contrapartida de la preocupación anterior, se interroga por la naturaleza del concepto de incaísmo que le ha permitido abrir la nueva problemática, y que le ha dado la oportunidad de resolverla internamente. Un concepto que la tradición virreinal-criolla había políticamente abandonado, y Mariátegui lo rescata de la nada en que estaba sumergido. Lo recupera, amplía sus dimensiones, y lo introduce en el presente de cada fenómeno de la realidad peruana. Así, la peruanidad que postula como un concepto "por crear", se erige en elemento actual, en concepto posible, en futuro.

El pasado incaico, que la concepción criolla de lo nacional había excluido de su visión del mundo, vuelve en el discurso de Mariátegui por sus fueros. Al interés teórico que ofrece, se añade el hecho que legitima la intervención político-cultural, permitiendo a la nueva intelectualidad peruana salir de un comportamiento puramente negativo para postularse como una alternativa políticamente válida. Por eso, cuando propone la nueva peruanidad, desde una base incaica, la blande como un arma, reivindicando en ella, su propia práctica política. El incaísmo se convierte, así, en concepto clave, no solo para enfrentar al nacionalismo criollo y disputarle el patrimonio de la tradición, o para unir la vanguardia con el indigenismo, sino también porque la presencia de este concepto en el análisis de la sociedad peruana inauguraba una nueva problemática.

Los *7 ensayos*, se proponen trazar los contornos precisos de los problemas aquejaban al "Oncenio". Por eso decimos que este corte sincrónico muestra las fracturas de la sociedad peruana y que el "Oncenio" de Leguía no había logrado resolver. En este sentido, si lo

sincrónico revela la crisis del "Oncenio", la interpretación propone, como posibilidad, o como utopía necesaria, otro Perú. Era un ejercicio deliberadamente contemporáneo.

Los dos Perú

Cuando nos asomamos a mirar más de cerca aquello que el corte sincrónico nos ofrece, constatamos la existencia de un objeto escindido. En efecto, por una parte, está el Perú que se constata, y que se rechaza. Es el Perú oligárquico, cuya conciencia de sí fuera expresada por liberales y civilistas. Es el Perú de la tradición colonial. Un Perú que no pudo ser, porque el país que se propuso dejó fuera al indio. Por lo tanto, una tradición irremediablemente trunca, fragmentada, e unilateral.

Por otra parte, tenemos el Perú que se proyecta. El Perú de la vanguardia indigenista. El que puede ser, pero que aun, y por ahora, es programa, propósito, pugna. Un Perú inacabado, que no halla todavía su unidad definitiva. El Perú que Mariátegui rechaza es, justamente, este país cuyas diversas fragmentaciones económicas, sociales y políticas dependen de una sola, pues la dualidad peruana, es "una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena, ni eliminarla, ni absorberla" (Mariátegui, 1976, p. 169). Hay, por lo tanto, un Perú ausente, que, mejor dicho, no está todavía presente, el Perú cuya "nación misma es una abstracción" (p. 192).

Si el Perú que rechaza es el que pertenece a los civilistas, el otro Perú, nuevo, posible y necesario, supone un sujeto nuevo, constituido por las jóvenes generaciones intelectuales que pugnaban por ser hegemónicas en los años veinte. Y, justamente, son estos sectores emergentes y su programa, que "se elabora en la conciencia de esta generación", lo que "[...] es mil veces más nacional que el que, en el pasado, se alimentó únicamente de sentimientos y supersticiones

aristocráticas o de conceptos y fórmulas jacobinas" (ibid., p. 163). Por eso en cada uno de los fenómenos estudiados en estos *7 ensayos*, sea la economía, el problema de la tierra, la religión, o el problema indio, el análisis hace suya esta historia. Pero no ya como historia externa, o como el marco en que se sitúa el fenómeno estudiado, sino como una problemática interna que forma parte de la propia lógica del fenómeno, y explica sus contradicciones.

Todos los ensayos poseen una estructura similar, dentro de la cual la historia se hace presente como la discontinuidad que las distintas intrusiones europeas produjeron sobre los fragmentos "inertes" de lo nacional. Al mostrar esta fragmentación histórica del Perú, Mariátegui explica por qué los fenómenos peruanos actuales tienen que ser tratados, necesariamente, como una problemática presente y actual, como un nudo determinado de contradicciones que deben ser resueltas. En este sentido cada fenómeno estudiado supone y sustenta, al mismo tiempo, un desafío y una tarea. El recorrido histórico que hace en cada caso, le permite detectar, también, la manera como esas contradicciones se han anudado en el interior del fenómeno estudiado.

Por otra parte, podemos advertir que en cada momento de esta historia se ha logrado constituir una sensibilidad particular, generacional, que podríamos llamar conciencia, siguiendo a Hegel. Hay una sensibilidad propia del período de la Independencia, muy similar a la del tiempo de Mariátegui. Son de hecho conciencias distintas, que definen y postulan una visión particular de los fenómenos.

De ahí que la estructura económica no se exponga como un esqueleto abstracto, aislado de los otros aspectos, y visto desde el puro plano anatómico. Tampoco lo examina en la pura necesidad de su movimiento reproductor, como modo de producción, sino como la combinación de varios modos de producción, de tres tipos de economía, cada una de las cuales representa regiones diferentes del Perú, lo que hace que formas diversas de propiedad se enfrenten:

> Apuntaré una constatación final: la de que en el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de economía feudal nacido de la Conquista subsisten en la sierra algunos residuos vivos todavía de la economía comunista indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada. (Mariátegui, 1976, p. 23)

Esto es lo que, nos proporciona una primera lectura de los *7 ensayos*, si los consideramos solo como, "[...] una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú" (Mariátegui, 1976, p. 12). En ella descubrimos al objeto, y a lo que en torno suyo estaba en juego. Allí se habría acabado nuestra lectura, si no fuera porque un otro elemento actúa paralelamente, y rige también la exposición teórica, proporcionando otras vías de abordaje de este texto pletórico. En efecto, una segunda lectura se hace posible, cuando la subjetividad irrumpe, sin complejos, terciando en el debate, interviniendo sobre lo que se dice, ofreciendo, a través de su intervención, nuevos criterios de análisis. Se trata de una conciencia particular, que solo reclama el mérito de haber puesto su vida en sus ideas.

El despliegue de la subjetividad

La subjetividad se sitúa en el interior de la exposición teórica, como un elemento concomitante y perturbador, cuya intrusión modifica el orden en que las cosas han sido dispuestas, rompiendo la aparente inmovilidad del cuadro social que expone, mediante el anuncio de un desenlace, en el cual, la misma conciencia que se reconoce, se propone asumir un rol protagónico en el Perú que describe. Leídos desde esta perspectiva, los contenidos de los *7 ensayos* aparecen bajo otra iluminación, y la exposición se transforma en el proyecto de una voluntad, que ha descubierto en la sociedad en que le tocó vivir, el papel revolucionario que podía desempeñar.

Los usos del "yo"

> La presencia del "yo", en estos ensayos, comienza por el inmediato "reúno" de la "Advertencia". De esta manera la experiencia personal se introduce y dispone, antes que el discurso teórico haya comenzado. O quizás sea este el comienzo real, que anuncia y presenta el criterio de verdad que el discurso va a intentar establecer, intentando eximir de antemano cualquier asomo de intransigencia o dogma en lo que se va a decir. Quedan así atadas, en desusada solidaridad, la teoría que se emplea para interpretar, y la experiencia personal y subjetiva: "Mi pensamiento y mi vida, constituyen una sola cosa, un único proceso". (Mariátegui, 1976, p. 10)

La presencia del punto de vista personal en la "Advertencia" parece destinado a disipar cualquier sesgo dogmático que pudiera deslizarse en lo que va a ser expuesto. El debate consigo mismo precede y rige, en Mariátegui, al debate con las otras posiciones que se dan en la escena peruana, y con las cuales se confronta. Su esfuerzo por producir un pensamiento abierto, lo que explica su afición por el ensayo, preferencia que confiesa en esta misma advertencia; su abundante recurso a la metáfora y al lenguaje figurado; la producción de antítesis que luego reúne bajo un mismo concepto, y que en estas páginas se hacen flagrantes, revela un estilo personal que se propone desarticular la marca positiva que detentaba el lenguaje teórico. En este esfuerzo, la presencia del "yo" mediatiza la verdad pretendida por el discurso. Mariátegui piensa, dice y actúa a sabiendas que su punto de vista no puede pretender, de antemano, un valor universal, que la única validez a que podría aspirar emerge del debate. Por eso reivindica su posición personal, y comienza los *7 ensayos* con la paradójica afirmación de que se trata de un juicio parcial que se nutre, "[...] de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones" (Mariátegui, 1976, p. 10).

Quien está hablando aquí, es la conciencia particular, que más adelante se va a doblar en un "nosotros" generacional, pero que, en este momento, al no poder hacerse cargo de la totalidad de los fenómenos sociales que interpreta, porque la realidad peruana es contradictoria, y sus partes hasta antagónicas, retrocede al punto

de partida de su propia singularidad comenzando por una suerte de "yo, José Carlos Mariátegui", lo que nos aporta los elementos que hacen posible esta segunda lectura de la obra.

El sujeto de este discurso no es el observador imparcial que narra una historia cuyas peripecias son ajenas, u ocurren fuera de su control, sino más bien una conciencia cómplice, exploratoria, que se busca a sí misma dentro del objeto que se afana por hacer emerger. Su realidad va a depender de la significación que ella misma alcance en el cuadro que expone. De lo cual se desprende, que, junto a la necesidad de concebir el Perú, como "un concepto por crear", hay que postular como posible, una voluntad de vanguardia, que también se halla en estado de constitución.

Mariátegui testigo de cargo en el juicio a la literatura peruana

El ejemplo más típico de cómo Mariátegui interviene en estos ensayos lo encontramos al inicio de "El proceso de la literatura", donde el uso de la primera persona suministra la explicación de por qué habla de "proceso", en su acepción judicial, cuando pasa a referirse a la literatura peruana. Sin embargo, a medida que se expresa como testigo de cargo, nos introduce en un protocolo de debate parecido al que regula *Amauta*. En el ensayo acerca de la literatura, se vuelven a enunciar estos criterios, pero ahora dentro de lo que "proceso" significa: "La palabra proceso tiene en este caso su acepción judicial. No escondo ningún propósito de participar en la elaboración de la historia de la literatura peruana. Me propongo, solo, aportar mi testimonio a un juicio que considero abierto".

> Me parece que en este proceso se ha oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonios de acusación. Mi testimonio es convicta y confesamente un testimonio de parte. Todo crítico, todo testigo cumple, consciente o inconscientemente, una misión. (Mariátegui, 1976, p. 187)

La variación del sujeto del enunciado hace disímil la narración. El discurso tantea el terreno de manera distinta, precaviéndonos que cada ensayo posee una forma distinta de aproximación a su objeto. Por ejemplo, la exposición que es más neutra en el primer ensayo, "Esquema de la evolución económica", y en el tercero, "El problema de la tierra", se hace francamente convocante en el segundo, "El problema del indio", para asumir posiciones generacionales en el ensayo sobre "El factor religioso", mientras que, en el último ensayo, el anuncio del juicio a que va a someter a la literatura nacional nos pone en presencia del más personal de todos los ensayos.

Mariátegui está consciente que siendo suya su intervención, no puede desprenderse de un sesgo inevitablemente "arbitrario". Lo había anticipado en la "Advertencia", donde confesó, incluso con cierta insistencia, que no era "un crítico imparcial y objetivo", pues traía al debate hasta sus "pasiones". Si leemos esta "Advertencia" como una clave de lectura, podemos preguntarnos si ella se circunscribe solo a estos *7 ensayos*, o si no hay aquí una recomendación más amplia, que podría extenderse al conjunto de sus escritos. Como apoyo de lo que estamos diciendo pensemos que, cuando escribe esta "Advertencia", ya estaban en gestación los ensayos de *Defensa del marxismo*, que también van a presentar una personalísima posición, aunque no haya en ellos intrusiones del "yo", como aquí.

¿No deberíamos leer, en esta ostensible presencia de la subjetividad, un esfuerzo de transparencia, como la conciencia de los límites del discurso teórico? ¿No hay, por ello mismo, un quiebre del discurso teórico en sus pretensiones de verdad y de objetividad absolutas?

El debate suponía en Mariátegui un amplio espectro de prácticas, colectivas y personales, externas e íntimas, que iban hasta el extremo de revelar su propia manera de pensar. En consecuencia, definir los pasos, movimientos y aspectos implicados en el debate no solo aporta a la comprensión de los que Mariátegui intentó hacer en *Amauta*, sino que nos permite asomarnos a la íntima movilidad de un pensamiento a la vez sutil y apasionado, cuya lógica se expresa en el libre juego de lo imaginario, lo racional y lo convocante.

Hacerse cargo de las otras posiciones sin perder la identidad de la propia, aceptando los desafíos que estas pudieran implicar, fue una de sus preocupaciones constantes. Otra, fue la de perturbar las posiciones ortodoxas, enfrentar el discurso establecido, sin que por ello ceder a la tentación iconoclasta. Tenía horror al vacío en que podía precipitarlo una ruptura a ultranza. Por eso advierte que no obstante intervenir con pugnacidad, contra "[...] lo que baratamente pueda sospecharse, mi voluntad es afirmativa, mi temperamento es de constructor, y nada me es más antitético que el bohemio, puramente iconoclasta y disolvente; pero mi misión ante el pasado parece ser la de votar en contra. No me eximo de cumplirla, ni me excuso por su parcialidad" (Mariátegui, 1976, p. 187). Los énfasis negativos que puedan desprenderse de estas palabras aparecen, no obstante, regulados por un esfuerzo que asegura un sereno control de su propio punto de vista.

Los distintos momentos del debate, que hemos descrito más arriba, indican que Mariátegui opina, comenta y discute a medida que expone. En ocasiones se trata de intervenciones directas, destinadas a destacar lo que es suyo y propio, en lo que dice, o cuando señala los aspectos en que quiere insistir, como lo hace, por ejemplo, en el ensayo acerca de la instrucción pública, en donde aclara que: "En el discurso de este estudio no me he propuesto esclarecer sino los fundamentales lineamientos ideológicos y políticos del proceso de la instrucción pública en el Perú" (ibid., p. 130). O para marcar una preferencia, "Me complace por esto encontrar en el reciente libro de José Vasconcelos, *Indología*, un juicio que tiene valor [...]" (p. 49), o para dejar en claro su rechazo enfático, del cual quiere asumir la entera responsabilidad, como en el "Esquema de la evolución económica", cuando opina que es "[...] indiscutible que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante, se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y elán nuevos, ese proceso habría avanzado más orgánica y seguramente" (p. 20) En este caso, la acotación del "yo" vigilante, se anuncia mediante la expresión, "a mi juicio".

La dialéctica entre el "yo" y el "nosotros" generacional

En varios ensayos, el uso del "yo" se alterna con un "nosotros" generacional, que lejos de ser meramente retórico anuncia que hay otro sujeto del discurso más amplio, y que la subjetividad ha pasado a otro nivel de significación histórica, abandonando lo biográfico. En esta perspectiva, el discurso revela una identificación entre Mariátegui y la "nueva generación", aunque sea total.

Es interesante notar que cuando la "nueva generación" pasa a suplir el papel de sujeto de la exposición, el discurso cambia de tono y se hace más afirmativo, más enfático. Las proposiciones que contiene son más tajantes y definitorias. En el primer ensayo, "Esquema de la evolución económica", presenta a este sujeto nuevo como el "hombre de estudio de nuestra época [...]" (Mariátegui, 1976, p. 14), de cuyo valor generacional podemos percatarnos en "El proceso de la instrucción pública", cuando aborda el capítulo de la reforma universitaria. Allí dice que con "[...] el nacimiento de una corriente socialista, y la aparición de una conciencia de clase en el proletariado urbano, interviene ahora en el debate un factor nuevo que modifica sustancialmente sus términos. La fundación de las universidades populares "González Prada", la adhesión de la juventud universitaria al principio de la socialización de la cultura, el ascendiente de un nuevo ideario educacional sobre los maestros, etc., interrumpen definitivamente el erudito y académico diálogo entre el espíritu demo-liberal-burgués y el espíritu latifundista y aristocrático" (p. 131).

Estas páginas detallan a los integrantes de este nuevo espíritu, para luego presentar la manera como irrumpen, y lo que en su juicio debieran proponerse. Asistimos así a la constitución de este nuevo sujeto en la cual coinciden distintas sensibilidades, desde las posiciones socialistas, a aquellas que provienen de la reforma universitaria, las propias del proletariado peruano que ya había realizado dos congresos en Lima, e incluso las del movimiento indígena que también había tenido sus congresos. Este nuevo sujeto implica a su vez la presencia de un nuevo criterio de investigación, una manera distinta de

aproximarse al objeto, otro método distinto del que exhibieran las generaciones pasadas:

> Únicamente a través de la colaboración cada día más estrecha con los sindicatos obreros, de la experiencia del combate contra las fuerzas conservadoras y de la crítica concreta de los intereses y principios en que se apoya el orden establecido, podían alcanzar las vanguardias universitarias una definida orientación ideológica. (Mariátegui, 1976, p. 102)

Estudio y praxis en un mismo movimiento, discurso y acción. Por eso hemos venido afirmando que, en Mariátegui, el concepto de peruanidad no era tan solo un concepto en estado de creación, sino también, todo un programa de intervención práctica.

Un nuevo sujeto, un nuevo criterio teórico

"El factor religioso" embiste, desde la primera línea, contra las posiciones librepensadoras. Aún más, las da por obsoletas, señalando que, "Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica 'librepensadora' se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un 'libre pensamiento' ortodoxamente ateo, laico y racionalista" (Mariátegui, 1976, p. 133). La situación actual es otra, y en ella, el concepto de "[...] religión ha crecido en extensión y profundidad" (ibid.). Estas palabras revelan el carácter global, y por lo tanto coherente, que tenía su rechazo al positivismo,[15] incluyendo

[15] Mariátegui pudo librarse de este cerco ideológico en que cayeron otros marxistas, como, por ejemplo, Aníbal Ponce. Posición que hizo caer en tentación a tantos marxistas de América Latina. El positivismo, habiendo llegado a ser la única ideología que pudo ostentar el rango de "filosofía de Estado" desde que América Latina existe como tal, es decir desde la Independencia, ha ejercido, siempre, una atracción casi inevitable para nuestra izquierda, que, apremiada por las necesidades de la lucha anticlerical, han echado mano a esta manera de pensar. No obstante, su influjo no se queda

la condena del anticlericalismo. Pero la referencia a la nueva generación es osada, va más allá de lo que ocurría, anticipaba una situación, no lograda, dando por hecho lo que era todavía idea, incluso idea casi personal, pues, por el contrario, el anticlericalismo positivista seguía siendo fuerte en aquel entonces, y dominaba en el pensamiento socialista latinoamericano.

Por eso, las batallas ideológicas que describe forman más bien parte de un proyecto, que de lo que realmente ocurría. Por ejemplo, el conflicto que describe entre una crítica religiosa agotada, y los nuevos criterios acerca de la religión, o la pugna, que opone de una parte, la "critica librepensadora", y de la otra la "critica revolucionaria" que, "[...] no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia" (ibid., p. 133). Este texto revela más bien lo que el propio Mariátegui pensaba acerca de la religión y su deseo de hacer partícipe de ello a las nuevas generaciones, que el surgimiento de una sensibilidad concreta al respecto. A partir de tales afirmaciones podemos deducir que, para Mariátegui, la cuestión religiosa no definía a la nueva sensibilidad. Al contrario, le era indiferente.

Independientemente de las luces que tales afirmaciones nos pueden dar acerca de lo que Mariátegui pensaba de la religión, una nueva fase había sido franqueada respecto de la determinación de este sujeto generacional que está describiendo. Lo que ahora lo define como su posición teórica, es la radicalidad de su crítica. Es esta que le ha permitido superar la particularidad limitante del "libre pensamiento". Si antes había definido a este mismo sujeto por su "voluntad, histórica", ahora lo hace a partir de la manera como se aproxima al objeto. En síntesis, que Mariátegui emplea el pronombre "nosotros" para aludir a lo que una vanguardia intelectual debía ser.

En "Regionalismo y centralismo" junto con identificar al sujeto generacional, con el criterio teórico que sustenta, Mariátegui señala

---

solo en lo que concierne a lo religioso, se prolonga también en un cierto fetichismo por la ciencia, y el progreso.

que, con su aparición, el nuevo sujeto histórico cambia, tanto la forma del debate, como los puntos de vista que en él se enfrentaban: "La polémica entre federalistas y centralistas es una polémica superada y anacrónica como la controversia entre conservadores y liberales. Teórica y prácticamente la lucha se desplaza del plano exclusivamente político a un plano social y económico. A la nueva generación no le preocupa en nuestro régimen lo formal –el mecanismo administrativo– sino lo sustancial –la estructura económica" (ibid., p. 159) Tal ha sido el efecto de las nuevas posiciones en la confrontación política y cultural peruana, que, junto a la aparición de nuevos contenidos, se ha producido un desplazamiento de la problemática. Otra manera de concebir los problemas, que abre la perspectiva de una intervención distinta y por lo tanto de una solución también diferente. No solo se preparan respuestas distintas, sino la misma formulación de las preguntas ha cambiado. Otra manera de impugnar, que revela un emplazamiento distinto del aparato crítico.

Lo mismo podemos observar en el ensayo, "El problema indio", donde se afirma que la cuestión agraria interesa "[...] mucho más a los peruanos de nuestro tiempo que el "principio de la autoridad", la "soberanía popular", el "sufragio universal [...] y demás temas del diálogo entre liberales y conservadores" (ibid., p. 163). Desplazamiento de la problemática, que a su vez determina la aparición de otro tipo de contendientes. Lo que ocurre a causa de los cambios que experimentaba la realidad peruana en crisis, donde las fuerzas sociales de la fase oligárquica comenzaban a ser reemplazadas por las nuevas figuras emergentes. Agotamiento, por lo tanto, de toda la problemática cultural que otrora enfrento a liberales y conservadores.

Una vez que la subjetividad se desdobla en un "yo" personal y un "nosotros" generacional e histórico, la experiencia personal ha superado su inmediatez, para proyectarse en un empeño común por reconstruir la peruanidad. La biografía ha comenzado a tomar conciencia de ser historia. Mariátegui vive y actúa dentro de la utopía de constituir una opción político cultural, que se erija en alternativa a la crisis oligárquica. Lo mítico de la convocación intelectual forma

parte de un mito movilizador, mediante el cual esta nueva intelectualidad se reconoce como una minoría intelectual, y se funde en voluntad colectiva. Su propia acción como sujeto individualizado solo se comprende, en el interior de esta empresa común de la generación joven, que inaugura una nueva manera de ver, la que por las mismas circunstancias que le dan origen, puede, legítimamente, postularse como alternativa.

Mariátegui emplea el apelativo de "nueva generación", en esta dimensión mítica, por lo que habría que precisar que se trata de un concepto en construcción, que convoca a una praxis que va a constituir a aquel que la lleve a cabo. La expresión pertenece todavía a la fase de la convocación. No es una entidad establecida, sino un proyecto, donde el "nosotros" invocado es en sí mismo un programa, algo que está por hacerse. Podemos concluir que este discurso de los *7 ensayos*, que se proyecta en un nosotros generacional, constituye la floración y emergencia de la conciencia política de la intelectualidad joven del Perú.

Las categorías que se despliegan en los *7 ensayos*

Es en la construcción de estos siete ensayos, donde hay que buscar el uso excepcional que Mariátegui hace de algunos conceptos marxistas que, no obstante los haya traído desde otros horizontes, les da un sentido que solo puede ser cabalmente comprendido en el interior de su obra. Es el caso de "formación social", cuyo uso original lo podemos leer cuando habla del Inca Garcilaso de la Vega, cuando dice: "Garcilaso nació del primer abrazo, del primer plexo fecundo de las dos razas, la conquistadora y la indígena. Es, históricamente, el primer "peruano", si entendemos la "peruanidad" como una formación social, determinada por la conquista y la colonización española" (Mariátegui, 1976, p. 193).

Se puede juntar esta idea de la "peruanidad" como formación social, con la idea de nación-mito, que también está rondando en estas

páginas. Es decir, el uso del concepto sirve, no solo para designar algo existente, ya en función, sino, además, para abarcar una realidad que está haciéndose, aunque sea todavía proyecto, salvo que admitamos coincidiendo con Mariátegui, que el proyecto o la tensión hacia el futuro, por una clase o un movimiento social, forma ya parte de lo real. ¿Qué, significa para Mariátegui examinar la realidad peruana desde el punto de vista de una formación social? La respuesta la dan, desde luego, estos *7 ensayos*, cuando abordan un cuadro sinóptico, estructurado, e interactuante de todo un cuerpo social, en un momento dado de su historia. Momento presente, conviene no olvidarlo, que es el momento de Mariátegui.

Mariátegui intenta explicar que la coyuntura que le tocó vivir no surge del puro azar, sino de articulaciones históricas, gracias a las cuales diferentes modos de producción se combinan, se mezclan, al mismo tiempo que fragmentan regional y económicamente a la sociedad peruana. De ahí que lo propio y específico de ella sea la coexistencia de tres economías distintas, su superposición en una misma formación social, y el despliegue de sus contradicciones, en todas las esferas del cuerpo social, hasta las propiamente ideológicas. Pero, en esta concepción de una estructura triple, habría que distinguir, además, la especificidad que aporta cada uno de sus componentes, que constituyen tramos históricos distintos, sedimentados en una estructura común.

Por eso la estructura económica no interviene en este cuadro como un elemento abstracto y puro. Aunque pudiera suponerse que los tres primeros ensayos, estaban destinados a mostrar la pura anatomía del cuerpo social, entran a considerar el resto de las esferas de la sociedad y la forma como las más diversas dimensiones de lo nacional, se imbrican con el factor económico. Porque no es de un modo de producción en estado puro que se habla en los tres primeros ensayos, sino de la coexistencia de formas económicas diversas, de sus vínculos, y de sus determinaciones múltiples. Cada uno de estos modos de producción representa formas de propiedad, maneras de producir y de pensar, tendencias dinámicas diversas, que oponen

sujetos tan distintos y antagónicos como lo son el gamonal, el indio, el proletariado de la capital, los estudiantes universitarios, y el capitalista burgués, etc. Por eso en cada ensayo, luego del recorrido histórico de la problemática, que pasa por el momento incaico, la Conquista, la República y el dominio burgués actual, viene lo presente como la posibilidad de la rectificación.

Interpretar es transformar

Para Antonio Gramsci el mero acto de conocer implica un proceso de modificación del objeto. Cuando lo conocemos, este objeto pasa a ser para nosotros. Su exterioridad es un dato que solo cobra importancia cuando juega en el interior del proceso del conocimiento. Es un criterio, y no un valor metafísico. Por otra parte, cuando el hombre conoce, se reconoce a sí mismo, al mismo tiempo que hace suyo el objeto, pues lo integra en su propia existencia.

Los *7 ensayos* reúnen, en un mismo movimiento, interpretación y transformación. Aquellos que, en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, se han leído como momentos distintos y hasta contrapuestos, se integran aquí, haciendo del análisis una parte de la intervención de este sujeto colectivo, generacional, que provoca en esta misma realidad la transformación que cree necesaria. Mariátegui concibe la interpretación como momento previo de la transformación. Esta, a su vez, es consecución de aquello que la interpretación había proyectado como programa de un sujeto históricamente determinado. Por eso, en estos ensayos, la interpretación, supone un doble movimiento. Por una parte, critica y niega la realidad que confronta, de la cual en cierta manera se despoja, dejándola atrás como lo que ya no le pertenece. Por otra parte, la asume cuando se propone transformarla, e intervenir en ella.

Además de interpretar la realidad peruana, Mariátegui traza el itinerario de un proyecto político, que propone otras formas de regulación del tejido civil. Los *7 ensayos* funden, en un solo momento,

el esfuerzo teórico con el acto de proyectarse políticamente. Si lo segundo precipita lo primero, si la práctica muestra la necesidad de lo teórico, y apura la elaboración de este gran fresco del "Oncenio", es la exposición teórica del Perú contemporáneo lo que va a permitir trazar el programa político concreto de la intervención. Ambos movimientos se suponen recíprocamente. Uno conduce al otro. La crítica a la intervención. Desde que se niega, se está subvirtiendo un orden dado.

El concepto de nación, que opone al de los civilistas, le permite decir que "[...] el programa que se elabora en la conciencia de esta generación es mil veces más nacional que el que, en el pasado, se alimentó únicamente de sentimientos y supersticiones aristocráticos [...]" (Mariátegui, 1976, p. 163). Se trata de un Perú nuevo que supone el protagonismo de la joven intelectualidad. El Perú rebelde y emergente de los años veinte, el Perú que puede ser, contiene también fuerza política nueva, que emerge en medio de una experiencia cultural y teórica común. La interpretación, cuando proviene de una posición crítica, supone otra manera de mirar el objeto. Una mirada nueva, que intenta fundar un concepto nuevo del objeto, con el cual se propone romper, tanto el esquema del análisis tradicional, como los resultados a que este llegaba. La interpretación desemboca en un doble programa: a) el concepto de Perú que es preciso crear; y, b) el tipo de intelectual que en esta encrucijada teórica se debe constituir.

Ambas cuestiones se ligan estrechamente al problema de saber quién debe ser el interlocutor de este discurso. Mariátegui cree haberlo descubierto en el indio, en quien ve, no solo la base de la futura nación, sino la propia posibilidad del socialismo en el Perú. El Perú nuevo cuenta, para llegar a ser una realidad, no solo con este factor de la peruanidad postergado que es el indio de la sierra y la selva peruanas. Si por el momento se empeña en desquiciar el mundo de la vieja oligarquía, enfrentando la tradición criolla, gracias a este mismo movimiento introduce el Perú futuro. Es decir, a medida que interpreta, produce un objeto diferente, una forma diferente de la aproximación, pero especialmente, un sujeto intelectual que también es nuevo.

Otro tipo de intelectual reemplaza a las viejas figuras civilistas. Otra ideología, el socialismo, reemplaza al positivismo liberal. Otro mito, reemplaza a la razón desmedrada. En todo este movimiento, un nuevo sujeto irrumpe como conciencia de sí histórica y actual. Su ser se define en un quehacer histórico y concreto. La conciencia de lo real emerge de esta manera como autoconciencia. Se reconoce en su obra, y en el cumplimento de ella fija su propia historicidad.

En los *7 ensayos*, se despliega, además, una nueva manera de pensar. Nuevos criterios están allí en obra, pero subyacen apenas legibles en los meandros del discurso. No había, en ese momento, urgencia por hacer explícito el método. Está supuesto en el proceso de interpretación, pero solo eso, supuesto. Es así como la naturaleza interna del método pudo haber quedado definitivamente elíptico, si no fuera porque en un momento preciso de la historia, Mariátegui se ve confrontado a una situación política conflictiva que lo obligó a hacerse la pregunta por el método. O mejor dicho por su método. Por su marxismo. Solo entonces intentará hacer explícita la hermenéutica que desplegó en los *7 ensayos*. Sin embargo, aun en ese momento de gran transparencia, y pese a lo acuciante de las circunstancias, la incursión va a ser oblicua, dejando lo esencial apenas insinuado.

El discurso del método de José Carlos Mariátegui

Si en los *7 ensayos* Mariátegui no cesa de proclamarse marxista y de definir como tal el método que emplea; si la descripción del cuerpo social peruano parece incluso acomodarse a la imagen del edificio que Marx propone en su *Contribución a la crítica de la economía política;* si fueran leídos de esta manera, los tres primeros ensayos parecen destinarse a tratar la infraestructura de la sociedad peruana, mientras que los otros se situarían en los diferentes planos de la superestructura. No obstante, si todo esto fuera irrefutable, cabe, sin embargo, preguntar, ¿qué es lo que Mariátegui entendía en ese momento por marxismo? ¿Qué es lo que impide que, en su esquema

interpretativo de la realidad peruana, el Perú no aparezca como un ejemplo ilustrativo de leyes universales de un paradigma ya establecido? O si nos trasladamos a la otra vertiente de la pregunta: ¿Cómo entender su excepcionalidad, sin caer en una apresurada acusación de "inconsecuencia" teórica, como ocurre con gran parte de los estudios que abordan la pregunta por "el marxismo" de Mariátegui?

Invirtiendo la mirada con que muchos de los enjuiciamientos críticos valoran o desvalorizan la tentativa teórica de Mariátegui, nos preguntamos si no sería más productivo examinar hasta qué grado de profundidad era productivo su desvío de la norma oficial. ¿No alteraba, en ese entonces, los parámetros dogmáticos de aquello que en lo sucesivo iba a ser el "marxismo-leninismo"?[16] Lo que nos lleva directo a la pregunta de si el marxismo sale indemne, como método, en aquel encuentro con la realidad peruana. Pensarlo con relación a la realidad peruana, dentro de los esquemas mariateguianos, ¿no sufre las transformaciones propias de todo encuentro de la teoría con la realidad específica?

Usar el marxismo suponía convertirlo en un instrumento, que se verifica y revisa en la faena. El encuentro con lo real ocurre siempre fuera del espacio que la ideología protege. Ocurre por lo tanto a campo abierto, sin resguardos previos, allí donde la teoría se expone toda entera en la experiencia. Es dentro de este orden de inquietudes que Mariátegui va a abordar la pregunta por el método, lo que equivale a decir la pregunta por el marxismo. Tal interrogante lo obsesionaba desde hacía años; desde que leyó a Unamuno en el 25. En el año 1927 esboza una desusada definición acerca del marxismo. Pero no había tenido ocasión de desarrollarla, hasta que los acontecimientos de fines del año 1928 lo ponen de bruces ante dicha necesidad. Pero comencemos por el comienzo y volvamos a la lectura que a fines de 1925 hace de Unamuno.

16 *Cuestiones del leninismo* de Stalin, que anuncia la marcha triunfal del marxismo-leninismo, es del año 1924. Por otra parte, ya había aparecido en el horizonte marxista el apelativo de "materialismo dialéctico".

Mariátegui lector de Unamuno

La apropiación del concepto unamuniano de "agonía"

A fines del año 1925, Mariátegui lee *L'agonie du christianisme*,[17] la obra quizás más mística de Miguel de Unamuno. Mariátegui, que por entonces se declaraba ya marxista "convicto y confeso", hace tan suya la noción de "agonía", que solo algunos meses después, el 23 de julio de 1926, declara a Ángela Ramos, en las páginas de *Mundial*, ser un "alma agónica": "Soy un alma agónica como diría Unamuno. (Agonía, como Unamuno, con tanta razón, lo remarca, no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate)" (Mariátegui, 1985, p. 154).

La declaración revela el impacto que la lectura del ensayo de Unamuno había tenido en él. La adopción se hace explícita, y data el momento en que incorpora el concepto definitivamente a su vocabulario teórico, pero al mismo tiempo acusa la profundidad de esta huella. Registra la existencia de un movimiento interno, donde algo nuevo ha sido creado. En ese sentido, la declaración es apenas la huella visible de un proceso más bien oculto, que tiene todavía mucho de intuición, que se desarrolla en la profundidad, donde la simple adopción se hace apropiación y fruto.

Mariátegui conocía al intelectual español, pues estaba pendiente lo que ocurría en la península. Había seguido la trayectoria trágica de los conflictos de Unamuno con el Directorio de Primo de Rivera. Había escrito al respecto.[18] Pero, en su versión de los hechos, solo destaca la

[17] Mariátegui leyó en francés la primera edición de esta obra a fines del año 1925, en la traducción de Jean Cassou. La obra original solo pudo ser publicada en 1930. Para el presente trabajo, vamos a utilizar la edición de editorial Losada (De Unamuno, 1938). En su biblioteca, Mariátegui conservaba aquella edición de F. Rieder, París, 1925. (Vanden, 1975, p. 141).

[18] "El Directorio español" data del 8 de diciembre de 1923, cuando lo publica en *Variedades* (Mariátegui, 1987, pp. 46-52). Luego, el 21 de febrero y el 14 de marzo de 1925 publica, también en *Variedades*, respectivamente, "El proceso del Directorio" (pp. 156-160) y "Romanones y el Frente constitucional en España" (pp. 161-167). Hacia fines de este mismo año, de nuevo en *Variedades*, el 19 y 26 de diciembre publica "Pablo Iglesias y el socialismo español" (pp. 274-277) y "Política española" (pp. 278-281). De Unamuno

imagen de un intelectual libre, que hace valer su independencia e individualidad, un intelectual de dimensión europea y universal, aunque no hay todavía signos que revelen un acercamiento intelectual diferente a la admiración abierta, que el trato de "don" dejaba entender.

Es la lectura de *La agonía del cristianismo*, lo que va a producir el encuentro de la obra del filósofo español, con el universo conceptual del joven peruano. Acercamiento de otra naturaleza, que ocurre a un nivel mucho más íntimo e interno. Gracias al impacto de la lectura, se abre una zona de intercambio y de transferencia, en la cual va a tener lugar la apropiación del concepto de agonía, cuya recepción se transformará en una puerta de entrada para el concepto de heterodoxia, aun en la sombra. En esta misma zona, la dialéctica de Mariátegui seguirá, de cerca, algunos de los momentos del ejercicio unamuniano.

Para Unamuno, "agonía", es la agonía de su propio cristianismo, y subraya el carácter personal que le asigna a esta experiencia: "Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima" (1938, p. 15).

La índole íntima del proceso, puesta de relieve por la abundancia de los posesivos, introduce en la escritura una subjetividad turbadora. La acostumbrada relación entre individuo y sistema aparece narrada aquí a través de la experiencia personal: "en el orden religioso, y sobre todo en el orden de la religión cristiana, no cabe tratar de los grandes intereses generales, religiosos, eternos, universales, sin darles un carácter personal, yo diría más bien individual" (ibid., p. 17).

Ubicándose entre el momento universal de la doctrina, y la práctica individual que es la expresión concreta de esta, Unamuno zanja el dilema del lado del individuo. Insistiendo en esta dimensión individual la enfatiza hasta el punto de remitirla al ser singular que es él mismo. El verdadero eje de la reflexión pasa a ser, así, el individuo

---

habla ya en "Don Miguel de Unamuno y el Directorio", publicado en marzo de 1924 en *Variedades* (Mariátegui, 1959, pp. 120-126); junto con la reseña critica que comentamos, "La *Agonía del cristianismo* de don Miguel de Unamuno" (pp. 116-120).

Miguel de Unamuno. Por eso, a pesar de la condición necesariamente universal, que, en tanto concepto, tiene la noción de "agonía", va a situarla de inmediato en el nivel de una experiencia personal íntima. Es desde allí que va a establecer su relación con la doctrina, como conflictiva y polémica; como una lucha permanente entre la vida y la muerte, retornando así a la experiencia de los grandes místicos españoles, como lo destacan las alusiones a Santa Teresa.[19]

No obstante que el concepto de agonía tenga por función primera expresar la experiencia personal de Unamuno en tanto que cristiano, se instala aquí una doble dimensión que hace que el cristianismo sea mirado desde esa doble perspectiva, en la cual aparece modificado, reproducido, y recreado por la experiencia personal, pues, "es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana" (ibid., p. 12). De esta manera lleva su relación con la doctrina, hasta su extremo. Propone, además, cambiar el término de cristianismo por el de cristiandad, que alude a la condición de ser cristiano.

La reseña publicada por Mariátegui el 2 de enero de 1926 en la revista peruana *Variedades,* solo a meses de la publicación de la obra en París, revela una acogida tan entusiasta como inmediata. El concepto de agonía le atrae particularmente, y esta atracción va a regir toda la lectura, incluso las alusiones a Marx que trae la obra del pensador español. Desde un comienzo, la reseña muestra el acercamiento de Mariátegui a la problemática que Unamuno despliega. Le seducía especialmente que el sujeto se situara en el centro de la reflexión, reduciendo así el "-ismo" a su dimensión humana. Admitirlo, era, sin embargo, asomarse a un abismo: situarse, ante la más radical inversión del orden epistemológico vigente, y lo que es más todavía, contrariando criterios que el propio Marx había fijado este orden. Pues la experiencia personal, sospechosa, imperfecta, que en el espacio

[19] "Agonía quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: 'muero porque no muero'" (De Unamuno, 1938, p. 15).

teórico del marxismo había sido reducida a un papel secundario, ocupaba, en la fórmula unamuniana, el lugar principal. El texto de Unamuno era, entonces, un desafió semejante al que será más tarde, desde una discordia mucho más enconada y abierta, el de *Au-delà du marxisme* de Henri de Man (1974).

Sin embargo, cuando la nota crítica aborda la referencia de Unamuno a Marx, en lo que podríamos llamar la parte polémica de la reseña, el acercamiento va a asumir un carácter diferente, más complejo, más audaz, pero al mismo tiempo más escondido y opaco. Por eso, se puede concluir que, cuando Mariátegui reseña el ensayo de Unamuno, la vía que conduce a la confrontación de Mariátegui con el marxismo estaba ya intuitivamente abierta.

El marxismo en discordia

Si seguimos leyendo la reseña nos apercibiremos que justo cuando Mariátegui comienza a leer para sí mismo a Unamuno, y sitúa la noción de agonía dentro de su propio horizonte teórico, Unamuno se refiere a Marx colocando un obstáculo de talla a la vía que estaba abriendo. Para Unamuno, marxismo e individualismo son inconciliables. Mariátegui se dispone a "enfrentar" a Unamuno, a propósito de Marx. Pero, la "polémica" que anuncia con Unamuno será sobrepasada, y tomará derroteros inesperados. Examinemos con detención esta parte de la reseña:

> Explicándonos su pensamiento sobre la historia [...] Unamuno recae en una interpretación equivocada del marxismo [...]. En este nuevo libro reaparece en dos pasajes. Por consiguiente, urge contestarlo y rebatirlo.
>
> La vehemencia política lleva aquí a Unamuno a una aserción arbitraria y excesiva. No; no es cierto que Karl Marx creyese que las cosas hacen a los hombres. Unamuno conoce mal el marxismo. La verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exé-

> gesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu ¿No es acaso Unamuno el más celoso en prevenirnos, a propósito del cristianismo, contra la inanidad y contra la falacia de la letra? En su libro, uno de los mejores capítulos es tal vez el que habla del verbo y la letra [...] Marx no está presente, en espíritu, en todos sus supuestos discípulos y herederos. Los que lo han continuado no han sido los pedantes profesores tudescos, *exégetas ortodoxos* de la teoría de la plusvalía, incapaces de agregar nada a la doctrina, dedicados solo a limitarla, a estereotiparla; han sido más bien los revolucionarios, tachados de herejía, como Georges Sorel –otro agonizante diría Unamuno– que han osado enriquecer y desarrollar las consecuencias de la idea marxista. (Mariátegui, 1959, pp. 118-119, énfasis añadido)[20]

Nos encontramos aquí frente a un proceso de producción teórica, que nada tiene que ver con la exégesis habitual, ni menos con una ortodoxia, siempre atenida a la repetición, o reproducción vacía de un ritual ya establecido. La producción de Mariátegui, en cambio, es creación de algo nuevo. Su acto anuncia ya un procedimiento heterodoxo específico de su manera de pensar. Y aunque el concepto mismo de heterodoxia no aparezca todavía como tal, el criterio ya está presente en su comportamiento intelectual.

La frase siguiente acusa una mala lectura: "Unamuno conoce mal el marxismo". No se trata, empero, de una argumentación ad hominem. Su réplica va a desplegarse, más bien, en torno a la autenticidad o inautenticidad del Marx propuesta por el filósofo salmantino. Por eso, apenas enunciada, se pone como sujeto de la reflexión crítica la existencia de una falsa imagen de Marx. Mariátegui es casi brusco. Entre frase y frase, quedan enormes franjas de pensamiento, no dichos. Espacios que podrían haber sido llenados por los pasos intermedios de una argumentación que no aparece en lo expresado del texto. Estos pasos pertenecen a la trayectoria invisible del discurso,

[20] Esta frase, que hemos subrayado nosotros, está en la edición facsimilar del número 1 de *Amauta*; también aparece en la primera edición de *Signos y obras* (1959). Sin embargo, no aparece en *Mariátegui total* (Lima: Amauta, 1994, p. 621, t.1). Creo que se trata de una simple omisión, pero la frase es decisiva para la comprensión del pasaje.

la que reclama otra lectura, que debe proceder esta vez a través de lo que subyace implícito.

Si Unamuno lee mal, parece decir Mariátegui, no es por su culpa, sino a causa de la falsa imagen de Marx que circula. Es aquella falsa imagen, la que hace de Marx un "monótono materialista"; y, son sus pretendidos discípulos ortodoxos, los responsables de la deformación. Mariátegui se está refiriendo aquí al horizonte ideológico de la II Internacional. La réplica a Unamuno ha cambiado de dirección. El contendor que ahora está al frente es aquella falsa interpretación de los discípulos de Marx. Pero a esta imagen deformada, inauténtica de Marx se opone una verdadera, que es preciso ir a buscarla en el propio Marx. La solución propuesta es, por lo tanto, la de un "retorno a las fuentes".

Aunque el motivo de estas líneas fuera un intento por liberar a Marx de la acusación que le hace Unamuno, responde también a sus propias inquietudes teóricas. Preguntarse, por ejemplo, si lo primario es la cosa o la persona, era una inquietud legítima en quien ya había iniciado el rechazo frontal del positivismo, y que en dicho contexto se había hecho marxista. Por eso le pide a Unamuno que mantenga, respecto del marxismo, los mismos criterios que observara en su revisión crítica del cristianismo; exigiéndole una hermenéutica similar a la que despliega en su revisión cristiana: una hermenéutica del verbo y no de la letra.

Cuando llega el momento de concluir, estamos fuera de la polémica con Unamuno. Mariátegui reitera en estos tramos finales su aporte, considerando que lo dicho a través del concepto de agonía "contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista" (Mariátegui, 1959, p. 120). Y es justo en este momento que Mariátegui parece desprenderse de Unamuno, que se apoya en él para emprender un vuelo propio. Al final de este rápido recorrido, que se contiene en las cuatro o cinco frases finales de la reseña, retiene para sí la noción de agonía. Se ha apropiado del concepto a su manera y lo ha hecho suyo ingresándolo en su propio universo conceptual; creándolo de nuevo.

Las frases finales de la reseña postulan que, "con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquellos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquellos en quienes el marxismo es lucha, es agonía" (ibid., p. 120). ¿Qué se desprende de esta aproximación final? ¿A qué similitud se refiere Mariátegui?

En Unamuno el uso de los posesivos aferra la experiencia cristiana al individuo Miguel de Unamuno, remitiendo la problemática a su propia y hasta cierto punto intransferible experiencia personal. La fórmula mariateguiana, en cambio, comienza por poner un sujeto colectivo, cuyo significado se desprende de lo dicho por él a propósito de Marx. Es en la huella que dejan sus alusiones que podemos descifrar quiénes son estos "marxistas" y "revolucionarios", que no son obviamente los "exégetas ortodoxos". Esta frase final de la reseña revela, además, hasta qué punto Mariátegui se siente interpelado por ella. Si Unamuno ha optado por inclinar su conflicto con el cristianismo hacia su autobiografía, Mariátegui, en cambio, la integra de inmediato en la historia. Ha comenzado, por fin, a pensar en "su" marxismo. O mejor, en su conflicto con el marxismo, problema que será el eje teórico de los ensayos de *Defensa del marxismo*.

La afinidad con Unamuno

La apropiación y adopción del concepto de "agonía", nos permite una mejor inteligencia del universo espiritual en que se iba constituyendo el pensamiento de Mariátegui. Ambos, Unamuno y Mariátegui, coinciden en una desconfianza con respecto de la razón moderna; ambos se sitúan fuera del horizonte positivista que impregna la lectura socialdemócrata de Marx. Uno por ruptura con su antigua concepción del mundo, solo al hacerse cristiano, el otro, porque ha nacido teóricamente allí, en el umbral de una nueva sensibilidad, y porque nunca dejó de ser antipositivista.

A través de lo que esta apropiación implica, es posible penetrar en el horizonte teórico de las adopciones conceptuales de José Carlos

Mariátegui, comprender la afinidad de sus empréstitos, la naturaleza que tiene su apertura a otros campos filosóficos o científicos que atrajeron su mirada. Su propio uso de la noción de agonía nos permite, además, percibir que sus elecciones no eran tan heterogéneas, ni tan disparatadas, como se ha pretendido. No era un coqueteo, sino la búsqueda febril de una nueva manera de pensar. Los conceptos de "agonía", "mito" y "voluntad de poderío" abren toda una zona de reflexión, donde Mariátegui incorpora, como suyos, los conceptos de "herejía" y "heterodoxia", de "marxismo" y "revisionismo".

Cuando, más tarde, todos estos conceptos se encuentren funcionando en el interior de su *Defensa del marxismo*, la "traducción" se habrá efectuado, y, entonces, lejos estará de ellos el campo teórico de origen. Un nuevo espacio cultural los cobijará, alterando sus antiguas funciones, y estableciendo relaciones distintas entre ellos; lo que dará lugar a significaciones también inéditas.[21] En medio de ellos, "agonía" habrá cumplido su trayectoria, al preparar el terreno para que la heterodoxia entre en escena.

Que Mariátegui reconozca, en la entrevista concedida a Ángela Ramos, la paternidad unamuniana de "agonía", y que la siga reconociendo en lo sucesivo, no impide que la haya leído para sí. En tanto poeta filósofo, Unamuno había logrado rescatar el término de su uso cotidiano, yendo hasta la matriz griega de la palabra, incorporándola, luego, en un campo semántico particular, donde coexiste con los de "lucha", de "polémica", de "muerte", de "vida", y por qué no, de "angustia". Mariátegui adopta el concepto, lo acepta y reitera la acepción unamuniana, como si fuera suya, pero ya el campo semántico en que lo introduce es otro, pues, junto a "agonía", encontramos ahora el de "herejía".

Si volvemos a retomar el concepto de agonía, tal como lo articula Unamuno en el interior de su experiencia cristiana, veremos que hay allí una doble mirada, merced a la cual, solidifica el conjunto. Por

[21] Algunas de estas ideas las expusimos en "Una proposición de lectura de *Defensa del marxismo*" (Fernández Díaz, 1993, pp. 119-128).

una parte, remite la doctrina a la experiencia personal, la ata a esta dimensión, haciendo que en ella prevalezca lo individual, llegando incluso, como lo dijéramos al comienzo, a estabilizar la comprensión de este aspecto en el último tramo de esta dimensión, es decir, a colocarse el mismo como sujeto único de esta experiencia, al hacer que se asome a nuestra comprensión, algo que podría ser su propia agonía, la agonía de José Carlos Mariátegui.

La expresión "mi cristianismo", que Unamuno formula al comenzar *La agonía del cristianismo*, comprende dos partes, el "mi" que es individual, personal, unamuniano, y cristianismo que es un concepto universal. Juntarlos es desde ya un desafío. A su manera, Mariátegui va a efectuar movimientos similares, pero ya no con respecto a la noción de agonía, sino en torno a la heterodoxia. Ya sea cuando enfrenta al civilismo, en "Heterodoxia de la tradición", o cuando asediará la ortodoxia marxista en su *Defensa del marxismo.* En ambos casos pondrá en marcha la misma relación.

Si las vicisitudes personales del filósofo, víctima del Directorio de Primo de Rivera, provocaron una crisis personal, la vida de Mariátegui no era más fácil que la Unamuno cuando lee *L' agonie du christianisme:* venía de escapar a la muerte, cierto, pero ha quedado inválido. Su proyecto de fundar una revista recién comenzaba a visualizarse; el Gobierno de Leguía, tras haber abandonado sus aprestos populistas, tomaba claramente los visos de una dictadura y renegaba de casi todas sus antiguas fidelidades. Los sectores de sensibilidad aprista, cercanos a Mariátegui, los "socialistas", todos los que estaban por ahí en las inmediaciones ideológicas, eran el blanco predilecto del autoritarismo gubernamental. Todo estaba todavía en ciernes, salvo la editorial Minerva, en donde acababa de publicar *La escena contemporánea*. Pero, justamente, esta obra cierra un gran ciclo, y otros requerimientos se agolpaban en sus vigilias.

La definición del marxismo inserta en el "Mensaje al congreso obrero" de enero de 1927

Dos años después de haber publicado la reseña del ensayo de Unamuno,[22] Mariátegui va a dar un gran paso adelante al producir una aproximación y un uso propio y personal del marxismo. Las páginas de la reseña revelan el papel desencadenante que tuvo la lectura del ensayo de Unamuno, para las interrogaciones que urgían a Mariátegui a propósito del uso instrumental de que podían aportarle estas ideas "adoptadas en Italia" y de las cuales se declaraba un adherente "convicto y confeso". Aquello ocurría en 1925. Dos años después va a proponer su propia concepción del pensamiento de Carlos Marx, en momentos del Segundo Congreso obrero de Lima y Callao, celebrado en 1927. En un mensaje que envía al Congreso, y publica en *Amauta*, junto con valorar el camino avanzado por el movimiento obrero y en medio de algunas opiniones acerca de lo que queda por hacer en materia de organización sindical, se refiere al marxismo, estrenando una definición. Esta flamante entrada en escena de su definición del marxismo, reiteramos, se halla inserta en un escrito, que más que nada se detiene en lo que, a su juicio, eran las tareas imprescindibles para llevar a cabo la construcción de un movimiento que tuviera un carácter nacional.

En aquella reunión, como en otras anteriores, uno de los problemas centrales seguía siendo la disputa acerca de cuál debía ser la orientación ideológica que debía adoptar la Central Obrera de Lima y Callao. El debate se venía dando entre el sindicalismo revolucionario, el anarquismo, y el comunismo. Es en torno a esta disputa que Mariátegui va a detenerse en su "mensaje". Sobre todo, porque el interlocutor que tiene al frente ya no son los lectores de *Variedades* o *Mundial*, sino una parte importante de la vanguardia a la que se dirigía en aquellos años.

[22] No olvidar que esta reseña aparece en el primer número de *Amauta* de septiembre de 1926, replicando el texto que ya había publicado a principios de ese mismo año en *Variedades*.

Esta vez avanza un tramo, en lo ya dicho en la reseña al ensayo de Unamuno, al proponer la siguiente e inusitada definición del marxismo. Decimos inusitada, porque nada de lo dicho por él en este "mensaje" anticipaba los contenidos de esta definición, aunque sí previera su espíritu:

> El marxismo, del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona, sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. (Mariátegui, 1979, pp. 111-112)

En esta definición, el marxismo es presentado, en primer lugar, como algo de lo cual todos hablan. Es decir, algo que se ha hecho corriente entre los allí presentes, o sea, en aquellos artesanos, obreros textiles, dirigentes sindicales e indigenistas, estudiantes universitarios agrupados en las Universidades Populares González Prada, que integraban las delegaciones participantes del II Congreso.

Pero a esta primera afirmación, que en principio estaría destacando algo positivo, le sigue otra, que abre interrogantes y dudas acerca de la difusión alcanzada por esta manera de pensar. Pues, "muy pocos conocen [el marxismo] y, sobre todo, comprenden". Así, desde las primeras líneas, pese a la popularidad que esta concepción del mundo ha logrado, se pone en cuestión la forma como ha ingresado y se halla inserta en la conciencia común, sobre todo en la conciencia común de aquella vanguardia. En suma, se refiere a un escaso conocimiento y una profunda incomprensión reinantes.

Lo principal es la incomprensión, pero, nos podemos preguntar, ¿a quién le enrostra dicha incomprensión? No, por supuesto, a los delegados del Congreso, ni a quienes representaban. ¿Cuál es la razón por la cual el tenor general del "mensaje", hasta aquí, más bien

neutro u objetivo, cuando emprende la clarificación del marxismo adopta un acentuado tono crítico?

Si nos remitimos al antecedente inmediato de este texto que es la reseña mencionada, y si recordamos lo que en ella le dijo a Unamuno a propósito de la necesidad de leer a Marx en la fuente y no en los textos divulgadores, hay que concluir que, al hablar de incomprensión, se está refiriendo más a la causa que a la incomprensión misma. Por sucinta que fuera esta parte en la reseña, había allí una clara acusación dirigida a la versión socialdemócrata alemana del pensamiento de Karl Marx. Aunque dicha acusación subyazga elíptica en este "mensaje", resuena en la incomprensión que acusa. Como no son culpables de ello los delegados, no es de ellos que comienza a hablar, sino de lo que comúnmente se entiende por marxismo, y de la incomprensión que de la naturaleza de este saber se desprende.

A primera vista, Mariátegui parece referirse con estas primeras palabras al poco conocimiento y la escasa comprensión que del pensamiento de Carlos Marx se tenía en el Perú de los años veinte del siglo pasado. Pero esta observación, que coloca como una entrada a lo que va a decir, está plenamente dirigida a la difusión que se había hecho y se estaba haciendo de Marx, por quienes se había atribuido la responsabilidad de dicha difusión. La incomprensión venía entonces, si volvemos a leer la reseña, de la falsa imagen de Marx que los discípulos ortodoxos proyectaban en la conciencia popular.

A medida que avanzamos en la lectura de esta definición, nos damos cuenta de que la incomprensión que afecta al marxismo ha sido mencionada con un doble fin. Para organizar, en primer lugar, la crítica de la falsa imagen que circula del marxismo, pero, en segundo lugar, como un esfuerzo por hacer visible lo que el marxismo puede ser instrumentalmente. Pues en esta definición se va a hablar más bien de instrumento que de doctrina. Su primer paso va a consistir, entonces, en poner en duda aquello que, pese a su difusión, se sepa y comprenda exactamente, cuando de marxismo se habla. Luego, detrás de una cierta popularidad, hay un total desconocimiento acerca del marxismo. Incomprensión y desconocimiento, de los cuales, la

versión oficial del marxismo no es ajena. Es después de este inicio más bien precautorio, que la definición comienza. Lo que esta observación inicial se propone es, más bien, alertar acerca de la versión que circula a propósito del marxismo, que cualquier otra intención.

En consecuencia, la definición va a desplegarse entrecortadamente, pues en todo momento de su breve enunciado estará cruzada por dos ritmos diferentes: el de la crítica a la versión oficial y el aporte que está haciendo Mariátegui, para la comprensión del marxismo, desde un punto de vista instrumental. Entre un abandono de la mirada oficial, y el desarrollo de una mirada nueva, distinta e inédita, su definición del marxismo (y podríamos poner la palabra definición entre comillas, por lo desacostumbrada que es) emerge, cabe insistir y destacar, como algo inédito. Porque el contacto con una realidad específica, como era la peruana, en que nos estamos introduciendo aquí, no proviene ya de una visión universalista, como acostumbran los manuales de marxismo.

La primera precisión que avanza es que se trata de un método fundamentalmente dialéctico ¿Qué es lo que Mariátegui entiende por "fundamentalmente dialéctico" en este caso? Para aclarar esto, inclinémonos en aquello que él mismo aclara al referirse a la palabra "dialéctico", o sea, cuando lo describe como un método "que se apoya integralmente en la realidad, en los hechos". Adviértase que no ahonda en las dimensiones filosóficas de la palabra, que no se refiere a Hegel, ni tampoco a lo que Marx ha dicho de la dialéctica. La saca del horizonte teórico y la ancla en la realidad, en los hechos, vale decir en la realidad que le acuciaba en ese momento a la vista, la del Perú de los años veinte del siglo pasado.

Lo dialéctico queda, entonces, referido rigurosa y estrictamente a la realidad de los hechos concretos. No al movimiento del objeto en cuanto tal, o a la naturaleza de ese movimiento, que está implicada en la palabra, sino a este "descenso", o, si se quiere, "ascenso" desde plano estrictamente teórico hacia la realidad concreta y material de los hechos. Esta precisión de lo "dialéctico" fija el norte de este texto, su línea directriz. Señala lo que ahora es determinante y lo que pasa,

en consecuencia, a ser determinado. Anticipemos, advirtiendo acerca de la radical inversión de la mirada que aquí se está produciendo. Lo que viene va a insistir en esto, pero por lo pronto queremos destacar la gran novedad que Mariátegui incorpora a lo que entonces se solía llamar marxismo. Es una revolución copernicana, pues no es la realidad que gira en torno a la teoría, o que sirve de ejemplo para comprobar la validez universal y metafísica de la teoría, sino la teoría que solo puede existir atenida a la realidad a la cual se debe en cuanto tal teoría.

Pero hecha la aclaración, Mariátegui interrumpe la referencia a la dialéctica. No se dice más que esto, aunque en lo parco del aserto hay una indicación clara acerca de hacia dónde se encamina la explicación. Hay un señalamiento, una orientación evidente. Se quiere mostrar ya el punto nuevo y distinto, hacia dónde se dirige ahora la mirada del sujeto que produce el análisis.

Por eso, cuando se estaba a medio camino, a punto de proseguir con este proceso de aclaración de lo dialéctico del marxismo, el texto cambia de dirección y endilga, ahora decididamente, por el lado negativo. Es decir, vuelve atrás e ilumina lo que había quedado en las sombras, a saber, qué es lo que la opinión corriente entendía equivocadamente por marxismo. Se retrocede para embestir con más fuerza, pues es solo en este punto que Mariátegui comienza a criticar, a subvertir y a romper con aquella concepción corriente del marxismo. La crítica apunta a las deformaciones oficiales, producto de la exégesis, que sufre el pensamiento de Karl Marx, en sus versiones ortodoxas. Mariátegui no está aquí instruyendo, sino rompiendo con la imagen oficial.

Mariátegui pudo haber reiterado y trasladado lo que le sugirió a Unamuno, diciéndoles a los participantes del Congreso, “lo que Ustedes conocen como marxismo es la vulgarización que ha hecho del pensamiento de Marx la exégesis oficial”. Pero esquiva este aspecto de su crítica, para enderezar y enfrentar derecho a la versión oficial, al marxismo por entonces vigente: “No es, como algunos erróneamente

suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales".

Es a la imagen del marxismo como una doctrina invariable en el tiempo y en el espacio, que comienza a enfrentar. Imagen que pertenece a la versión oficial y que ahora desmonta y critica. O quizás cabría decir mejor, rechaza, atacando sus rasgos más difundidos ya incorporados en el sentido común de aquella época.

Nos preguntamos a propósito: ¿esta visión del marxismo como una doctrina y un paradigma universales ha desaparecido de la conciencia común contemporánea? La respuesta negativa se apoya en el hecho de que esta misma imagen deformada ha continuado siendo alimentada para la conciencia común, mediante el anticomunismo vehiculado por la Guerra Fría. Esto explica por qué la versión mariateguiana, tan similar a la gramsciana, y hoy corroboradas por el conocimiento que se ha alcanzado de la obra de Marx, no hayan pasado a formar parte del sentido común.

Mariátegui afirma, en primer lugar, que el marxismo, no consiste en un cuerpo fijo, que conduce a consecuencias epistemológicas universales, fijas, e inmóviles. Tampoco es siempre igual a sí mismo, pues es propenso, más que ninguna otra manera de pensar, quizás, a recibir la marca de la historia y de sus crisis. Habita en un tiempo histórico y social. Además, no siempre su espacio será el mismo, ni en el plano geográfico ni en el plano social, porque el objeto que explica su razón de ser, el capitalismo, tampoco es el mismo, ni en el tiempo ni en el espacio.

Lo nacional popular. La coyuntura histórica

Habiendo enfrentado la imagen del marxismo con la cual era necesario romper para poder pensar productivamente la realidad peruana, comienza ahora a revelar el cambio de la mirada que acompaña a su crítica. Ahora puede comenzar a invertir la mirada oficial, subvirtiéndola. Por eso, el paso siguiente va a consistir en proponer lo

que él, José Carlos Mariátegui, entiende por marxismo. Cercanía que implica apropiación y que también proviene se la lectura del ensayo del filósofo salmantino. Este es el paso hacia adelante que se produce en esta definición, si la comparamos con lo que dice en la reseña a *La agonía del cristianismo,* cuyos elementos la anticipan pero no nos preparaban, para lo que aquí esta ocurriendo. Es en esta inversión de la mirada que, a nuestro juicio, reside el aporte fundamental de la concepción del marxismo de José Carlos Mariátegui. Aporte, cuya dimensión peruana-latinoamericana, no puede opacar el hecho de que es un aporte permanente a la concepción instrumental del marxismo, alumbrando su necesaria dimensión nacional y popular, y abriendo una mirada metodológica nueva a propósito del uso instrumental en que se resume la teoría marxista.[23] No hay un marxismo universal fuera de la historia, o mejor dicho, fuera del marco de una coyuntura histórica determinada.

La definición del marxismo que Mariátegui propone, después de esta observación inicial, no sigue por los derroteros teóricos acostumbrados, tanto para lo académico como para la versión oficial que vehiculaba en ese entonces, la Tercera Internacional. Es decir, sale de la dimensión abstracta e inevitablemente universal, que es la propia de toda definición, anclándola, al contrario, en lo que llamaremos “lo nacional-popular”, siguiendo en ello lo que Gramsci sugiere a al respecto. Salimos de las etéreas comarcas de la metafísica, y de la universalidad, en donde toda teoría habita bien resguardada y protegida, para hundirla en la tierra firme de la historia. Para ensuciarla en la historia, en sus vicisitudes y movimientos, quedando frente a frente con lo inesperado, de bruces ante lo incierto. Terreno

[23] Para aclarar lo queremos decir aquí, remitámonos a *El capital* de Marx, al “marxismo” que podemos desprender de la lectura de esa obra. No es lo que Marx dice a propósito del capitalismo, la revelación de ese mundo encantado, al revés y fantasmagórico, en que estamos inmersos, sino la manera cómo un discurso del método subyacente e instrumental organiza lo que en *El capital* se dice a propósito del capitalismo. No es la letra de *El capital,* el marxismo, si queremos llamarlo así, sino lo que hace posible esa letra.

en donde la teoría debe jugarse por entero si quiere cumplir su función instrumental, y responder a las urgencias de la especificidad de la realidad, a la que el marxismo se debe. Insistimos en este cambio de la mirada, porque nos parece, se acerca mucho más a la relación que el pensamiento marxista tiene con el objeto real, que la versión acostumbrada nos dice de este vínculo, tan especial, que a la postre define lo que la teoría puede ser. No es esta mal llamada teoría marxista lo que Mariátegui pone aquí en el centro de su reflexión. No es a ella que la definición va a abocarse, sino a la movilidad que debe admitir la teoría, dada la extrema movilidad que es inherente al objeto real, objeto de análisis que en el caso de Mariátegui era el Perú y la peruanidad de los años veinte del siglo pasado, como seguiremos afirmando.

La versión que Mariátegui propone, la enuncia así: "Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona, sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades".

Al igual que Gramsci, Mariátegui pone el acento en la necesaria dimensión histórica del marxismo. Dimensión que queda acotada en los límites que aquella historia se desenvuelve, y a propósito de los cuales, Mariátegui fija dos de esos límites que deben constreñir a la teoría: un "país" o un "pueblo" bien determinados. Son estos los límites históricos en que el ejercicio de la política ha quedado circunscrito, desde Maquiavelo hasta ahora. Es todavía el territorio nacional en que la política se mueve, aunque esté de tantas maneras atravesada por determinaciones internacionales. El país, la nación siguen siendo el terreno de anclaje para la actividad política, y es allí en donde se resuelve también la injerencia extranjera.

Gramsci, sugiere que en la fórmula "materialismo histórico" lo principal es el adjetivo "histórico", y que desde allí que sea comprendido el sustantivo "materialismo", al que alude, en definitiva. Es la transformación radical que Marx introdujo al materialismo francés, y al materialismo de Feuerbach, sustrayéndolos a la dimensión metafísica en que aquella herencia había dejado el concepto de materialismo, que volvemos a leer en estas líneas del peruano.

Luego, repitamos con Mariátegui, el marxismo opera en cada país y en cada pueblo sin descuidar ninguna de sus modalidades, porque son las modalidades nacionales las que aquí quedan destacadas. Lo específico del Perú ilustra y sustenta esta idea, aquello que Gramsci fijó bajo la expresión de "lo nacional popular". Es en ese contexto que el carácter materialista de la historia puede comenzar a ser captado:

> Cuando se nos habla de tradición nacional, necesitamos establecer previamente de qué tradición se trata, porque tenemos una tradición triple. Y porque la tradición tiene siempre un aspecto ideal –que es el fecundo corto fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente. Y porque la tradición está siempre en crecimiento bajo nuestros ojos, que tan frecuentemente se empeñan en quererla inmóvil y acabada. (Mariátegui, 1972, p. 123)

Lo histórico de una tradición nacional está siempre en movimiento y haciéndose. Es proceso y resultado al mismo tiempo, una contradicción constante, entre "un aspecto ideal –que es el fecundo corto fermento o impulso de progreso o superación– y un aspecto empírico, que la refleja sin contenerla esencialmente".

Así resolvió Mariátegui la contradicción dialéctica latinoamericana entre la influencia europea y la traducción de esa influencia en la realidad peruana.

El aporte de Mariátegui

La pregunta por el aporte de Mariátegui será abordada aquí solo en cómo, esta definición, somete a la teoría marxista a desusadas dimensiones semánticas, que la apartan del camino hasta entonces sancionado. Lo principal, como ya dijimos, proviene del radical cambio de mirada con respecto a una teoría que ahora es circunscrita a su función instrumental. Lejos y atrás ha quedado la doctrina y su ufana dimensión paradigmática. Vale decir, una teoría orgullosa de la validez universal de sus leyes y principios absolutos. Leyes frente a

las cuales la realidad, o el objeto real, solo servían o funcionaban apenas como ejemplos, y el ejercicio teórico del marxismo se limitaba a comprobar la validez universal del marxismo, que debía comprobarse en aquella aplicación precisa. De hecho, el cambio de la mirada que esta definición introduce se revela en el propio tenor que la definición contiene. No es en un plano abstracto que fluye límpida y pura, o clara y distinta. No es en un cielo filosófico que la definición propuesta va a ser resuelta, sino en el campo histórico preciso en que el objeto habita.

El cambio de mirada comienza a revelarse a través de un lenguaje insólito para este tipo de ejercicio académico. Lenguaje en donde, si se nos permite parafrasear a Mariátegui, encontramos conceptos tales como "país", "pueblo", "ambiente", "medio", "modalidades", y que corresponden a climas históricos y latitudes sociales precisas, sumergidas en la entraña misma de la historia. Mariátegui comenzaba a abrir con esta definición un nuevo campo de indagación, otro horizonte, en donde anclaba, como ya dijimos, al marxismo en la realidad peruana.

Recordemos que este "Mensaje" fue publicado en el número 5 de *Amauta* de enero de 1927. Es decir, a fines del mismo año que publicaría dos ensayos que ahondan en la cuestión de método: *Heterodoxia en la tradición* y *La tradición nacional,* y que junto con esta definición abren el camino de la interpretación de la realidad peruana que estaba publicando en *Amauta* y otras revistas, todo lo cual va a culminar en los *7 ensayos*.

Mariátegui remite, en esta "definición", la palabra "marxismo" a lo que era en esencia el pensamiento de Marx. En efecto, no hay en Marx una ortodoxia, pues quien regrese a él en procura de una ortodoxia perdida se va a encontrar con la paradoja de que no hay, en la obra de Marx, ninguna. La ortodoxia repite lo ya sabido, no se aventura en lo nuevo, fija lo avanzado reproduciéndolo a través de un círculo ciego que consolida y protege al dogma.

Al contrario, lo que encontramos en Marx es el despliegue de un instrumental crítico en razón de un objeto histórico preciso, el modo de producción capitalista, vinculando estrechamente la vigencia del marxismo, a la vigencia del capitalismo que es un fenómeno histórico. Es en este sentido que debemos leer la afirmación de Mariátegui

de que el marxismo, “en cada país, en cada pueblo, opera y acciona, sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”. Es decir, remite el uso instrumental del marxismo al análisis de las dimensiones nacionales y lo cales del capitalismo, que tampoco es algo que opere igual en cada dimensión espacial, ni en cada momento de su historia.

El principal aporte de Mariátegui, y el que más se acerca a nuestras actuales preocupaciones, es que en el enfrentamiento con el objeto puso también en juego a la teoría. Su proposición no se agota en un mero rechazo de lo que las exégesis habían codificado. Para él, la otra manera de abordar la problemática era establecer un continuo ir y venir de la especificidad del objeto a la teoría y de la teoría, pensada como un momento segundo, a la especificidad de lo real. Se trataba de una reciprocidad a raíz de la cual ambas partes de la ecuación están puestas en juego; y en donde ambas son arriesgadas.

En efecto, el enfrentamiento del objeto, en tanto se trata de un objeto social, como lo era la realidad peruana de los años veinte, supone ya un comienzo de una nueva transformación por parte de la voluntad colectiva que en este esfuerzo se está empeñando, porque en el Perú que está ahí se avizora y anuncia un Perú nuevo y posible, lo que para Mariátegui implicaba convocación, interpelación a un nuevo sujeto histórico.

Vista desde el otro lado, esta confrontación revela que el aparato instrumental empleado, también se pone a prueba y es arriesgado por las interrogantes que se desprenden de las modalidades inéditas o inesperadas de lo específico del objeto. Que ya no hay seguridad, que la teoría debe jugare por entero afuera de la casa protegida por la ortodoxia. Pero es justamente gracias a este riesgo que cobra nueva fuerza. Se trata, por así decirlo, de utilizar el marxismo a la intemperie, sin protección. En tal situación el objeto desafía a la teoría para que produzca nuevas formas de aproximación, las que a su vez crean y producen nuevas visiones, nuevos ángulos de acercamiento al objeto.

Dicho de otra manera, Mariátegui, no solo pensó la realidad peruana desde el marxismo, sino que al mismo tiempo pensó el

marxismo desde los desafíos que le presentaba la realidad peruana. En ello hay un evidente cambio de la mirada habitual de los marxistas. Cambio que se puede leer en detalle en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En aquella difícil confrontación que Mariátegui produjo, entre aquella realidad única y esquiva, que era la del Perú de los años veinte, y el uso desacostumbrado a que sometió al canon consagrado y abstracto de la teoría marxista.

La adecuación no podía ir solo en una dirección. Si la teoría permitía interpretar al objeto de una manera diferente, y descubrir en el Perú real un Perú posible, justo en ese instante comenzaba el proceso de su transformación, pero entonces la teoría debía desprenderse de sus fueros y adecuarse a lo nuevo.

Esta propuesta de definición se sitúa entre el momento en que Mariátegui se libera del canon vigente, gracias a la lectura que hace de *La agonía del cristianismo* de Miguel de Unamuno (op. cit.) a fines del año 25, y el enfrentamiento de la ortodoxia marxista que va a llevar a cabo en los 16 ensayos que componen su "*sui generis*" *Defensa del marxismo.*

Es una exposición que, además de lo dicho, abre la posibilidad de pensar el marxismo a propósito de la realidad latinoamericana. O sea, el marxismo como un pensamiento que emerge de una coyuntura histórico-política que se afinca en este caso en la realidad peruana, y por ende en la realidad latinoamericana. Lo que nos lleva a una compleja, aunque pletórica problemática, como lo es pensar la realidad latinoamericana desde la perspectiva de lo nacional y popular.

Defensa del marxismo

Los ensayos, que Mariátegui escribe entre julio de 1928 y junio de 1929 y que componen el núcleo de *Defensa del marxismo,*[24] parecen

[24] Nos vamos a referir en este capítulo a los 16 ensayos que componen el cuerpo central del volumen 5 de las *Obras Completas* de J. C. Mariátegui en edición popular, y que comprenden las 131 primeras páginas. Los ensayos aparecen numerados con números romanos del I al XVI. Para las referencias hemos tomado la séptima edición de 1976.

apartar la mirada de los asuntos peruanos para trenzarse en una polémica europea, justo cuando los conflictos internos eran más apremiantes. Que Mariátegui se ocupara de asuntos internacionales, no era ninguna novedad. Siempre estuvo atento a lo que ocurría en Europa y el mundo, y como seguía de cerca los debates en torno al marxismo, la polémica que desata *Más allá del marxismo* de Henri de Man (op. cit.) no podía dejarle indiferente. La extrañeza viene, más bien, de la oportunidad elegida para esta polémica, dadas las urgencias peruanas de ese momento, que muestran un Mariátegui presionado por la ruptura con Haya y el APRA, y por los conflictos que se suscitaban en torno a la creación del Partido Socialista del Perú. Los problemas suscitados por estos hechos, la necesidad de recomponer una "élite" en vía de fragmentarse peligrosamente, y la necesidad de elaborar respuestas a los desafíos del momento constituyen el entorno en que va a funcionar el discurso sobre el método, subyacente en los ensayos que integran *Defensa del marxismo*.

Cuando Mariátegui introduce la pregunta por el marxismo en el interior de *Amauta*,[25] las motivaciones peruanas de esta polémica europea se hacen más evidentes. Los primeros ensayos de *Defensa del marxismo* coinciden con el cambio de orientación que la revista

El volumen se completa con cinco ensayos que van precedidos del título genérico, "Teoría y práctica de la reacción", otros cinco que llama "Especímenes de la reacción". Nosotros solo hablaremos del primer conjunto, que entre julio de 1928 y junio de 1929 aparece en las revistas *Mundial* y *Variedades*.

[25] En *Amauta* aparecen sin títulos individuales, bajo el genérico *Defensa del marxismo,* regularmente, desde el número 17 al 24. Mariátegui dejó ordenado el material para su publicación, pero no alcanzó a hacerlo, y la primera edición aparece en Chile, *Defensa del marxismo. La emoción de nuestro tiempo y otros temas* (Mariátegui, 1934); *Una palabra sobre Mariátegui* (Frank, 1934); y como volumen 5 de las *Obras Completas*, la primera data de 1959. Mariátegui estaba más que consciente de la importancia de estos escritos. Se lo indica a Samuel Glusberg, el 7 de noviembre de 1929: "Me complace que haya encontrado bien mis artículos. Ya le enviaré otros originales. Los de mi *Defensa del marxismo* están listos. No los he despachado porque lo suponía a Ud. demasiado atareado para ocuparse de tratar con "La Vanguardia" u otro editor. Creo que por la actualidad del tema, y porque polemiza con obras como las De Man, Eastman, Berl y otras de mucha resonancia, este libro puede venderse fácilmente" (Mariátegui, 1984, pp. 660-661).

inaugura en septiembre de 1928. Desde el número 17 de *Amauta*, Mariátegui apura lo que llama un proceso de definición de la revista, proclamándola, decididamente, revista socialista.

No es casual que el número 17 de *Amauta* se halle en el vértice de todos esos conflictos. Mariátegui emprende en este número un proceso de definición, en lo que hasta ahora era un campo abierto de convocación y de debate. Proceso que juzga necesario, dada la ruptura que acababa de producirse con el grupo aprista donde se encontraba una parte importante de los colaboradores de la revista, y de la intelectualidad peruana que había convocado y organizado en torno de *Amauta*. Ajuste de cuentas doctrinal, que impregna el tono del editorial, "Aniversario y balance", y explica gran parte de sus alusiones. Ahora, el concepto central, en torno al cual van a girar sus reflexiones, será el de socialismo.

Mariátegui aborda la cuestión diciendo que el socialismo no es doctrina indoamericana, porque, "ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo" (Mariátegui, 1979, p. 248). Si esta afirmación se acerca como mariposa a la llama, si ronda en torno a la acusación tradicional de la derecha criolla que el socialismo era una idea foránea, escapa al peligro, introduciéndose en el conflicto fundador del pensamiento latinoamericano; la oposición entre lo europeo y lo americano. Mariátegui parte de esta tensión histórica, que será la antítesis de base con que tratará de resolver, tanto los problemas políticos inmediatos que le había creado la fundación del Partido Socialista del Perú, como los teóricos que se suscitaban a propósito de su *Defensa del marxismo*. De ahí que, luego de negar un origen americano a la idea socialista, abra un posible desarrollo hacia lo vernáculo, mediante dos vías:

1. La primera, histórica y peruana, que vuelve sobre la dialéctica de lo interno/externo con que resolvió el problema de la tradición nacional, y que constata que la Conquista no fue un producto vernáculo, como tampoco lo fue la Independencia, pues en ambos procesos había fuerza europea, ambos fueron actos políticos,

culturalmente inspirados por Europa: "Hace cien años debimos nuestra independencia como naciones al ritmo de la historia de Occidente, que desde la colonización nos impuso ineluctablemente su compás. Libertad, Democracia, Parlamento, Soberanía del Pueblo, todas las grandes palabras que pronunciaran nuestros hombres de entonces, procedían del repertorio europeo" (Mariátegui, 1979, pp. 248-249).

2. La otra vía se refiere a la mundialización del capitalismo, en virtud de la cual tanto los fenómenos, como la reacción que provocan, son mundiales y pertenecen a la región del mundo donde ocurren. Es a partir de esta idea que en otra parte Mariátegui va a postular la vigencia y legitimidad regional del marxismo, concebido como una lógica anticapitalista. De ahí que el socialismo, "[...] aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica y particularmente europeo" (p. 249).

Esta civilización capitalista nos lleva "[...] con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad" (ibid., p. 249). Nos hallamos ante un concepto cuyo carácter universal se ha impuesto geográficamente a medida que las relaciones capitalistas se mundializaban. Por lo tanto, en la misma medida que no pertenece absolutamente a Europa, puede pretender legitimidad nacional allí donde aparezca y se afinque.

Esto puede predicarse tanto del capitalismo como del socialismo. Con una notable diferencia, empero; que si la dominación colonial e imperialista logra imponer modelos ajenos, esquemas de producción las más de las veces exógenos, estableciendo una cierta universalización del comercio, del intercambio, y de las modalidades financieras, el socialismo solo podrá funcionar en la medida que cumpla hasta el final el proceso de asimilación nacional. Luego, se gesta o crea internamente, y no puede ser impuesto.

Por eso, concluye en que: "No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica" (ibid., p. 249). Si lo anterior bloqueaba y cerraba el análisis, esta otra anuncia

todo un programa. El socialismo, que no puede ser indoamericano por origen, puede llegar a serlo mediante un proceso de creación, práctico, que lo despoja de su antojada factura paradigmática, haciéndolo propio, interno y necesario a América Latina. Optar por el socialismo no es, en consecuencia, un mero acto de adopción, ni la elección de alguno de los modelos alternativos que por entonces llegaban hasta el Perú, sino un acto de creación, de producción de algo nuevo. Creación autónoma, propia, nacional, tanto del concepto, como del movimiento que lo impondrá, y que atañe a una serie de tareas.

Por ejemplo, definir la especificidad peruana a partir de la presencia mayoritaria de las naciones indígenas que entonces representaban los cuatro quintos de la población. Pero también la necesidad de elaborar un "lenguaje propio", de crear un discurso específico, que tuviera en cuenta que la interpretación de esta realidad requería de una conceptualización diferente, llamando a la creación de conceptos. Fenómenos que planteaban como inevitable la modificación de lo universal, una vez que esta había penetrado en la singularidad concreta de la realidad nacional. Conceptos nuevos, que expresaran lo nuevo que ella revelaba.

Aceptar la excepcionalidad del objeto que se enfrenta significa concebir otros movimientos dentro del método, aproximaciones distintas al objeto, acercamientos inusitados, que vienen de aquella libertad que a veces se halla, en la marginalidad del proceso. Libertad periférica, en que el nuevo comportamiento teórico parece gestarse. De ahí la importancia que cobra la heterodoxia en estos escritos. Es ella la que va a proporcionarnos la transformación del instrumento del análisis, que ya estaba en germen en los *7 ensayos*. Mariátegui insertó el marxismo en la realidad latinoamericana, a través del análisis del Perú de los años veinte del siglo pasado. Lo insertó como instrumento para el análisis. Quedaba empero pendiente hacer explícito dicho instrumento, que será abordado en los ensayos de *Defensa del marxismo*. Por eso, la hermenéutica que nos proponemos seguir se esfuerza por hacer emerger, en la polémica con De Man, su razón de ser peruana. En estos 16 ensayos

va a hablar de Henri de Man, pero también de su concepción del marxismo.

Sin dejar de polemizar con el socialdemócrata belga Henri de Man, hace visible los criterios de otro modo de aproximación al objeto, transformando el método, e instalando por fin, en tierra firme americana, al marxismo. Su postulación de un socialismo “indoamericano”, anunciaba al marxismo “indoamericano”, cuyo estado germinal se halla en los artículos de *Defensa del marxismo*.

La necesidad de proveer una respuesta a la pregunta por el socialismo en el Perú explica su incursión en el marxismo ínsito en los ensayos de *Defensa del marxismo.* Explica, además, que la polémica con De Man no tiene exclusiva naturaleza europea, y que, al contrario, encuentra a través de ella lo peruano. ¿No habría acaso que leer, en su flagrante inclinación por la herejía, un cierto privilegio de lo específico peruano como lo no europeo? Al enfatizar el valor de la heterodoxia, ¿no abría, acaso, la brecha que permitiría un socialismo vernáculo, que llamó provocadoramente “indoamericano” y cuya “creación heroica”, junto con comprometer la práctica política y cultural del núcleo principal de *Amauta*, influía también en el marxismo que por entonces estaba produciendo Mariátegui?

El desafío epistemológico de Henri de Man

Los artículos que componen *Defensa del marxismo* tienen que ser leídos en el interior de *Amauta*, en el contexto del segundo período de la revista, en coincidencia con el cambio fundamental de septiembre de 1928. *Amauta* es su lugar natural, no solo porque la revista haya sido el espacio privilegiado por Mariátegui para desplegar su intervención teórica, sino porque solo en ese contexto, confundida con todas las otras irradiaciones, cruzada por todos los conflictos del momento, las polémicas respuestas a De Man hacían transparentes sus implicaciones políticas peruanas.

Cada respuesta a De Man, debe ser leída a través de la alusión que la desborda, pues la crítica a De Man se aplica también a la ortodoxia oficial, ya que, si De Man es un pretexto, lo es también la "defensa" que se emprende del marxismo, cuya explicitación queda a la postre insinuada, y disimulada, en los pliegues de la lectura que Mariátegui hace de *Más allá del marxismo* de Henri de Man (op. cit.).[26]

¿Por qué fue De Man el autor escogido para desarrollar este viaje al corazón del marxismo? ¿Por qué lo elige para hablar de aquello, que detrás de este recorrido se revela como marxismo latinoamericano? La referencia al marxismo cambia desde las primeras líneas de estos ensayos. Ya no se trata de la proclamación de fe revolucionaria que solía repetir. Tampoco lo está promoviendo como un método científico como lo hiciera en los *7 ensayos*. La mirada se torna ahora sobre el propio instrumento. Es el marxismo que comparece en estos ensayos. Lo que nos lanza de nuevo sobre la pregunta de por qué este ajuste de cuentas con la ortodoxia marxista se efectúa a través de una polémica con el autor de *Más allá del marxismo*.

Todo parece ser equívoco y llevarnos a confusión en estos asombrosos textos, desde su paradójico título de *Defensa del marxismo*. Pues si su contenido evidente es un enjuiciamiento de la teoría, previniendo todo ademán ortodoxo, mal podría llamarse defensa, que

[26] En 1926, De Man escribe *Más allá del marxismo*, primero en alemán, con el título de *La psicología del socialismo*, que revela su contenido temático y que suscita un cierto interés pues las ediciones se multiplican y muy pronto la obra se traduce a varios idiomas. En esta obra, como lo dice en la introducción a la primera edición alemana, se trata de una crítica al marxismo más que una crítica a Marx. Tal como lo formula en el Congreso de Heppenheim, "el socialismo es para él, una tendencia de la voluntad hacia un orden social equitable. Es por esto, que todas las tentativas por transformar las doctrinas de causas sociales en doctrinas de fines sociales están condenadas al fracaso. La voluntad socialista no puede ser deducida de las causas capitalistas, en especial de la lucha de clases por el poder, sino de una doctrina de objetivos fundada en el carácter general de ciertos juicios morales de los valores sociales". Esta problemática la aborda en cuatro partes. Una primera que llama "Las causas", en donde habla de la explotación, de la igualdad, de la democracia, y de la solidaridad. Una segunda, "Las metas", donde trata principalmente de los intelectuales. Una tercera, "El movimiento", en la cual se refiere al problema de la cultura proletaria; para concluir en la cuarta, "La doctrina", que examina los contenidos del marxismo.

supone un procedimiento contrario. Y si admitimos que hay una defensa, deberemos admitir también que esta es contraría el uso corriente de la palabra. Las réplicas a De Man reflejan interrogantes que también acuciaban a Mariátegui. Desde este punto de vista, Henri de Man era uno de los síntomas del sismo doctrinal, que por aquel entonces sacudía al pensamiento marxista. La obra del belga, *Más allá del marxismo*, se hallaba solo a diez años de la Revolución Rusa, pero muy cerca de la derrota de la revolución en Alemania, y justo cuando la codificación estaliniana comenzaba a instalarse.

La polémica con De Man como pretexto

Más allá del marxismo se presenta como el resultado de una experiencia personal "[...] un fragmento de autobiografía espiritual" (De Man, 1974, p. 35). La liquidación del marxismo que allí se propone, tiene por base esta experiencia. Aparece emanando de ella y a ella se atiene en su desarrollo. Experiencia de una crisis intelectual en los marcos de la socialdemocracia belga de entreguerras, y cuyo valor testimonial reivindica como el fundamento de lo que va a decir:

> La liquidación del marxismo que preconizo aquí, no hace más que reproducir las fases de una crítica que primero atacó mis propias convicciones. Este libro es el resultado de una crisis intelectual que se extiende en una veintena de años y que fue provocada mucho más, por la experiencia de mi actividad en el movimiento obrero, que por lecturas. En él solo trato problemas que se me aparecieron primero como casos de conciencia. (De Man, 1974, p. 35)

En virtud de esta disposición teórica, el valor testimonial de la experiencia se erige en prueba y factor de legitimación de todo un enjuiciamiento crítico al marxismo. La "liquidación" que propone del marxismo no abandona este criterio, se afinca en él, adoptándolo como su fundamento. Al anclar la crítica en su experiencia, De Man pretende haber efectuado un desplazamiento del discurso, "más

allá" del lugar habitual o propio donde el pensamiento marxista se produce y reproduce. A su entender, este desplazamiento forma ya parte de la crítica, pues "[...] se halla transferida del plano de la ciencia al plano de la conciencia" (De Man, 1974, p. 38). Este desplazamiento supone que la crítica de Henri de Man se ha situado en un lugar, que no es el del marxismo. Es el desafío de fondo que su crítica plantea. Pues en este desajuste, o desencuentro es donde, justamente, va a producirse su rechazo. Al reivindicar un estatuto epistemológico para la experiencia personal, modifica lo que Marx había postulado al respecto, a saber, no conceder rango científico a lo que un individuo pensaba de sí mismo.[27]

Desplazarse implica, por lo tanto, para De Man, producir este "más allá", que invalida al marxismo como doctrina del movimiento obrero, puesto que "el conjunto de los elementos de la doctrina de Marx que continúan vivos en el movimiento obrero socialista" tienen la forma, "de juicios de valor, de símbolos afectivos, de móviles instintivos o habituales, de deseos colectivos, de métodos de acción, de principios y de programas" (De Man, 1974, p. 38). De Man pretende que el impacto de la guerra ha colocado a su generación y al movimiento obrero ante una situación nueva, cuyos rasgos se sitúan fuera del marxismo, tanto histórica como teóricamente. Al incrustar su experiencia, que concibe como un proceso de desengaño y desajuste, va a organizar su embestida contra el marxismo. Es, por lo tanto, la forma que adopta su crítica la que va a provocar el debate. El mero traslado de la acometida a un nivel donde solo rige la experiencia personal suponía producir una superación del marxismo.

El nivel de la experiencia personal, donde De Man va a producir su reflexión, Marx lo define como aquel en donde predomina la ideología y que está marcado por la subjetividad. Pero allí la conciencia individual no alcanza a realizar todo el perímetro de su

[27] "Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, tampoco podemos juzgar estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas, sociales y las relaciones de producción" (Marx, 2014, p. 201).

reconocimiento. En consecuencia, será la suya siempre la trayectoria de una experiencia particular, en la que prevalecerá su restringido punto de vista. Es justamente en este nivel, en donde el individuo cree poder dar cuenta con facilidad de lo que piensa de sí y del mundo, donde menos conciencia tiene, tanto del mundo, como de sí mismo. Situada en este nivel, la reflexión deja fuera una serie de aspectos que le son opacos, de los que no puede dar cuenta, porque están en la zona oscura de lo que dice. Signos no abiertos, que se quedan más bien en los meandros del texto.

El propósito de *Defensa* de Mariátegui será revelado mediante la crítica a Henri de Man. Es decir, una vez zanjadas las dificultades propias de la respuesta a De Man, Mariátegui se encuentra en condiciones de responder a la pregunta que tuvo siempre en vilo su pensamiento, a saber: ¿era el marxismo un instrumento viable para producir un concepto de peruanidad distinto al que habían propuesto los civilistas? Concepto que no solo debía ser nuevo, sino que al mismo tiempo debía ser productivo, y precipitar, por su sola presencia, la posibilidad de un Perú distinto. Esto suponía una visión instrumental del marxismo que lo sacaba del pedestal metafísico en que estaba siendo instalado por el marxismo-leninismo como ideología de poder.

El problema hermenéutico de *Defensa del marxismo*

Mariátegui se hace cargo de las objeciones del belga, y al mismo tiempo sale de ellas, para ingresar en una zona distinta, que plantea nuevos interrogantes. Lo que revela que la respuesta excede sus contenidos iníciales, superando los marcos de una mera “defensa”. Los criterios metodológicos que van emergiendo del esfuerzo de la respuesta, junto con contrarrestar las críticas del belga, e intentar corregir lo que era abusivo y desencajado en ellas, vuelven al propio campo de la “defensa”, para suscitar allí un remezón de fondo, que estremece hasta sus cimientos las posiciones ortodoxas. Más penetra Mariátegui en la espesura del texto de Henri de Man, más

productivo se hace este pensamiento que no se queda en una pura respuesta, sino que se abre a otras motivaciones situadas más allá de la obra de Henri de Man.

Mariátegui acepta el desafío teórico que el belga planteaba.[28] No dejan de impactarle los conceptos nuevos que percibe en la tentativa crítica del belga. Le seducen esas zonas hasta entonces inexploradas por el marxismo. Ve en ello una remoción teórica que exige revisar antiguas concepciones y prácticas. Henri de Man proponía un cambio en las figuras teóricas, apostando a una desvalorización del nivel en que Marx había colocado la práctica científica, recurriendo para ello al aparato conceptual psicoanalítico. Desde esa perspectiva, leía la teoría y la práctica del movimiento obrero europeo de los años veinte. Pero De Man no avanza en la transformación que se propone. Su posición "más allá del marxismo" resulta ser en definitiva un "más acá" que no explota las posibilidades que el nuevo punto de vista le proporcionaba, quedándose retenido en el universo ideológico socialdemócrata. Como no se autocritica, su discurso termina siendo tan general como impersonal. Con todo, el reto epistemológico había sido lanzado.

Nos hallamos ante un discurso que solo en el terreno metafórico despliega plenamente sus velas, y que nos obliga a una detenida y alerta segunda lectura. Decimos esto, porque algunas de nuestras afirmaciones parecen inferirse de un texto que no las hace explicitas. Sin embargo, creemos que está ahí, justamente, la clave para la hermenéutica de estos escritos, donde subyace una intención acerca del método, que se revela poco a poco, a través de la respuesta a De Man; que al contrario de "defender" el marxismo, lo asedia y urge. Que califica la tentativa del belga de revisionista, al mismo tiempo que abre el concepto de revisionismo a una productividad teórica jamás pensada. En fin, que, hablando de Europa, y sin dejar de hablar de ella, está pensando en América.

[28] Durante el proceso de la respuesta, Mariátegui tiene en cuenta el desafío teórico, aun cuando no aborde la cuestión directamente, ni desarrolle el conflicto que estaba allí implicado, como un problema estrictamente metodológico. He aquí un asunto de método, que no es tratado abiertamente como tal.

Mariátegui y Gramsci, críticos de Henri de Man

Se han hecho notar las "afinidades electivas" que hay entre Mariátegui y Antonio Gramsci (Aricó, 1988). El paralelo es notable. Ambos nacen, teóricamente hablando, como un rechazo al agotado pensamiento de la II Internacional. Ambos piensan en la organización de la cultura y de los intelectuales como en el campo privilegiado de su intervención política y cultural. Pero ninguno siguió la trayectoria del otro. Los separaron la vida y las circunstancias. Se sabe que se conocieron, pero se sabe poco de este encuentro. Los biógrafos del período italiano de Mariátegui testifican de la presencia del peruano en el Congreso de Livorno, donde Gramsci fue uno de los protagonistas y de un encuentro de Gramsci con Mariátegui y otros dos peruanos que tuvo lugar en Turín.

La explicación de esta proximidad habría que ir a buscarla, entonces, en un horizonte cultural común: el período que sigue a la Primera Guerra Mundial, interregno ideológico, situado entre aquel gran edificio dogmático que llegó a constituir la II Internacional, y el que se sigue, algunos años más tarde, bajo la impronta de Stalin. Fue esto, más bien, lo que originó en ellos un comportamiento intelectual común. En tanto la óptica de ambos fue el marxismo. Es allí en donde tendríamos que buscar esta cercanía intelectual. Habría que desplazar el análisis, sacándolo del terreno de las experiencias comunes, y proyectarlo a la influencia que pudo tener en ambos el período histórico que les tocó vivir. Ambos emergen y afincan su manera de pensar en esta apertura ideológica de comienzos de la década del veinte, que viene después de una profunda bancarrota teórica. Fueron estos tiempos de apertura y de exploración, donde todo lo anterior estaba caduco, y lo nuevo aparecía todavía bajo la forma de preguntas. Por eso fue también un tiempo de gran libertad intelectual.

Ambos habían roto con el espacio protegido del pensamiento oficial, porque ya no había ortodoxia posible. En este espacio abierto, fuera de los dogmas, o entre dogmas; cuando el nuevo momento dogmático no lograba cerrar aun las compuertas de la libertad creadora,

que da a sus pensamientos esa audacia y ese vigor que los convierte en una verdadera fiesta de la inteligencia.

Henri de Man sitúa sus preguntas y respuesta en el nivel de su experiencia personal. Allí donde la conciencia no puede controlar todas las motivaciones, pulsiones y represiones que la constituyen como conciencia individual, pues estas le son opacas. El dominio que la ciencia reclama para sí, con tanta exclusividad, ¿permite que tenga, para sí misma, un terreno resguardado?

Mariátegui sigue la argumentación de Henri de Man, seducido como ante los ojos de una serpiente. Le seduce porque el otro plantea las preguntas que hubiera querido hacer él mismo. Tenía al frente a un antagonista, que podía incluir en la fila de los grandes revisionistas, condenado por la ortodoxia oficial, pero que abordaba los mismos problemas que le preocupaban, y que había situado su intervención crítica en el mismo plano en que Mariátegui quería mantener la suya. Esta era quizás la primera atracción que esta obra pudo ejercer sobre él. ¿Cómo responder sin negarse? ¿Cómo evitar seguirlo en las conclusiones a que el otro llegaba?

Responder a De Man, evitando el recurso anulador que consistía en tratarlo como revisionista, obligaba a Mariátegui a ingresar en un espacio, escasa o nulamente tratado por la literatura marxista. El desafío epistemológico era intentar producir una respuesta en aquel otro terreno, debiendo para ello asumirlo, aceptando allí alguna otra forma de verdad. En el desarrollo de su respuesta, Mariátegui penetra en este espacio conflictivo, discute allí lo dicho por De Man. Se puede concluir, entonces, que Mariátegui no discute que De Man ponga la experiencia como criterio de base, sino que invoque una experiencia personal improductiva, históricamente agotada y superada. Una experiencia crepuscular, que retenía a Henri de Man en los marcos del marxismo de la socialdemocracia europea.

La duda acerca la vigencia del marxismo, que dejaba entender el libro de Henri de Man, suscita en Mariátegui la necesidad de preguntarse sistemáticamente por su vigencia. Para ello, buscará los elementos que permitirán al marxismo traspasar el umbral del siglo

XX y entroncar con la nueva sensibilidad. Pero es aquí, y a propósito de esta nueva sensibilidad posbélica, que Mariátegui va a dar un paso hacia adelante. Pues no se queda en comprobar la vigencia, sino que más bien la produce, transformando al marxismo, vinculándolo a las ciencias que el nuevo siglo estaba gestando, comprometiéndolo con la nueva sensibilidad, e intentando con ello producir lo que Antonio Gramsci llamó una nueva síntesis, que debía suceder a la que originó el pensamiento de Marx. Ve en esta puesta al día una necesidad, incluso previa a la respuesta, y por eso la da como efectuada, fijando en Sorel uno de los fautores de este proceso. En el primer ensayo de *Defensa del marxismo* afirma que, "A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx" (Mariátegui, 1967, p. 16-17). Esta frase, junto con aportarnos elementos para descubrir la particular arquitectura que va a asumir la respuesta, indica cómo Mariátegui concebía la puesta al día del marxismo. Al igual que Gramsci, pensaba que la nueva etapa debía incorporar, a través de una nueva síntesis, los diversos componentes de la sensibilidad europea de entreguerras. Pero, a diferencia de Gramsci no lo propone ni lo explora, sino que lo da por hecho.

Una comparación entre Gramsci y Mariátegui, en tanto lectores de Henri de Man, nos permitirá precisar la manera como ambos asumen el desafío. En una de las notas de sus *Quaderni*, Gramsci afirma que,

> De Man tiene la pretensión pedante de sacar a la luz y al primer plano los llamados "valores psicológicos y éticos" del movimiento obrero; ¿pero puede eso significar, como pretende De Man, una refutación perentoria y radical de la filosofía de la praxis? Eso sería como decir que el sacar a la luz el hecho de que la gran mayoría de los hombres está aún en la fase ptolomeica, signifique refutar las doctrinas copernicanas, y que el folklore deba sustituir a la ciencia. La filosofía de la praxis sostiene que los hombres adquieren conciencia de su posición social en el terreno de las ideologías; ¿acaso habrá excluido al pueblo de este modo de tomar conciencia de sí? [...]. De Man, si se hiciera una encuesta al respecto, ¿qué conclusiones sacaría de

> ella? Que la filosofía de la praxis debe estudiar objetivamente lo que los hombres piensan de sí mismos y de los otros a este respecto está fuera de toda duda, ¿pero debe aceptar supinamente como eterno este modo de pensar? (1986, pp. 343-344)

Como vemos, Gramsci sitúa su respuesta en la diferencia epistemológica que existe entre ambos niveles, haciéndose la pregunta de si es pertinente atenerse exclusivamente al nivel ideológico: "¿en qué invalida la visión copernicana del mundo, el decir que los hombres tienen todavía una visión ptolemaica del mundo?". La imagen elegida por Gramsci se anticipa al conflicto estableciendo un criterio epistemológico previo, que establece que, en un mundo regido por leyes copernicanas, la dimensión ptolemaica solo vale como error o ilusión. Lo que sigue privilegiando un nivel sobre el otro, y en tal sentido no abandona el procedimiento acostumbrado de la ortodoxia marxista. La oposición entre la visión ptolemaica y la visión copernicana sitúa el debate en una relación similar a la de ideología y ciencia.

Un viaje al interior del revisionismo

El primer ensayo de *Defensa del marxismo* comienza con un tríptico,29 en donde la alusión a Bernstein proyecta el empeño de Henri de Man en el campo de los revisionistas. El procedimiento, que sigue a esta afirmación inicial, parece ser el acostumbrado. Constatar que hubo tentativas similares a la del belga, que existía un referente ideológico ya constituido, y que, por lo tanto, fuera cual fuera el énfasis

[29] Mariátegui se refiere a un momento histórico y coyuntural preciso: cuando el marxismo oficializado por Kautsky y la II Internacional, enfrenta la crisis provocada por Eduardo Bernstein y el concepto de revisionismo se instala en el lenguaje marxista. Con él comienza, la historia y la fortuna de este concepto dentro del marxismo. Los otros autores citados, se sitúan dentro de la crisis abierta por Bernstein. Si el catastro, no establece otra diferencia entre ellos, que la fortuna que han tenido sus sucesivas empresas es evidente que Bernstein no podría catalogarse entre aquellos que tienen como motivo el "rencor oficial".

de la forma o la novedad de los contenidos con que De Man reivindicaba el valor teórico de su experiencia personal, esta terminaría por ser leída en tal contexto del revisionismo.

Pero no es esto lo que ocurre, pues el texto se interrumpe apenas iniciado, no solo para diferir de la trayectoria usual, sino para modificar, además, lo que pudo entenderse con la afirmación de que De Man era un revisionista. No la niega, pero la matiza, haciéndola polisémica, y abriéndola a otras exploraciones. Por eso, lo que viene luego de este primer párrafo, nos va a enviar en una dirección muy diferente. El discurso va a cambiar de objetivo. No será ya De Man, el motivo central de su desarrollo, sino el propio concepto de revisionismo.

El uso del concepto de "revisionismo", que había comenzado con Kautsky, era para la ortodoxia marxista una connotación puramente negativa. Su mención era un mecanismo de defensa, de protección y de exclusión de cualquier eventual presencia alógena en el discurso. Más que un concepto, era una palabra maldita. Un término cerrado al diálogo, compacto, en consecuencia, sin fisuras. En cuanto tal, implicaba la clausura del debate, y la condenación en ausencia del punto de vista contrario. No era una confrontación ideológica la que introducía, sino la eliminación de la opinión opuesta, que debía ser anulada, pues como se dijo a propósito de Bernstein, era un "momento deformante de la coherencia de una estrategia teórica y política".

Luego, antes de abordar la crítica de Henri de Man, Mariátegui debía resolver la dificultad que planteaba el término de revisionismo. Debía rescatar el epíteto de donde había sido trasladado, transformar la palabra en concepto, abrirla a la reflexión, y hacerla operativa. Sin esto el debate que se había propuesto quedaba desde un comienzo bloqueado. Tal empeño suponía liberar al concepto de revisionismo, de la rigidez en que lo fijaba la ortodoxia oficial. En consecuencia, la apertura que creaba en el concepto era también aplicable a la concepción del marxismo. Esta cadena de implicaciones saca al ejercicio de la respuesta, de los marcos de una simple "defensa", para comenzar un asedio a la versión oficial, que a la larga repercute en el propio campo de la ortodoxia.

La historia del revisionismo que Mariátegui propone ha sido construida para los propósitos de la respuesta. Se trata de fechas, lugares y nombres propios que trazan un cuadro del fenómeno desde fines del siglo XIX. Si Mariátegui pasa a considerar lo que está implicado en el término, es porque no ha querido quedarse con su significado oficial y prepara el análisis teórico del fenómeno, ya que la forma como este catastro viene presentado constituye el comienzo de una reflexión, que abre el concepto a contenidos que provienen de su aspecto histórico.

A pesar de que el discurso conserve todavía la forma de una defensa típica, y denuncie la índole antagónica de las "acometidas" revisionistas, denota ya otras intenciones. Por ejemplo, en la diferencia que hace entre las tentativas que provienen del "rencor de la ciencia oficial", y las que se generan por el disgusto de "militantes" heterodoxos. Estas últimas, ni por su origen ni por su carácter son iguales a las otras. La presencia aquí de la fórmula "militantes heterodoxos" separa lo que es proceso autocrítico, que viene del interior como un malestar de los "militantes heterodoxos", de lo que son las embestidas externas al marxismo. Al hacer la distinción, Mariátegui comienza a leer el revisionismo en la perspectiva de una cierta productividad del concepto.

Es, incluso, bajo este criterio interno que el concepto va a seguir siendo usado, es decir, vinculado necesariamente al marxismo. Este vínculo o hipótesis de trabajo está sugerida por la otra oposición conceptual que el texto contiene, a saber, aquella más general y de orden explicativo, entre heterodoxia y ortodoxia, que subsume y precisa a la anterior. Con lo cual introduce en el tratamiento del revisionismo una dialéctica compuesta de cuatro polos, donde la solidaridad que propone para la oposición heterodoxia/ortodoxia, anuncia la que subyace entre revisionismo y marxismo.

Ni el tono de defensa con que comienza el texto, ni las frases que hablan de "ciudadela" inexpugnable, pueden desviarnos del hecho que la expresión "militantes heterodoxos" nos sumerge en un excepcional tratamiento del concepto de revisionismo. Incluso, el tono enfático de esta defensa aparece mediatizado por la manera como

la expresión "militantes heterodoxos" está presentada. Si seguimos a la letra, se puede afirmar que el uso que Mariátegui hace aquí del término se trata de aquellos militantes que, sin querer abandonar las posiciones centrales, sin proponerse cortar el nexo ideológico que los vincula al centro doctrinal, se proponen modificarlo. La índole crítica del término "heterodoxos" se equilibra con la que habla "del formalismo de la doctrina del partido". Luego, el rechazo parcial de la ortodoxia, que pudiera desprenderse del adjetivo "heterodoxo", se equilibra y justifica por este "formalismo" del partido. Se trata, por consiguiente, de "militantes", aunque de distinto tipo, que no por ello dejan de serlo. Lo que acentúa el carácter interno del empeño revisionista de estos militantes.

En otras palabras, la invocación al revisionismo es para introducir una problemática que deja atrás el manejo usual del término. La historia pasada se ha hecho presente. No nos extrañemos, en consecuencia, que esta compleja trama de historias superpuestas, mediante la cual la pulsión autobiográfica intenta hacerse transparente, nos revela, a la postre, los mecanismos con que Mariátegui va a intentar resolver sus propios problemas teóricos.

La incursión teórica

El tercer párrafo[30] revela un brusco cambio en el discurso. Luego de acopiar las razones por las que el catastro histórico ha sido depurado de otras "ofensivas menores", que exhibían "análogos argumentos", el texto cambia notablemente de tono y de contenido, para ingresar en el reino de la metáfora. Lo que hasta aquí había sido una enumeración histórica, se convierte de pronto en problemática teórica, que se expone, no obstante, a través de una serie de metáforas.

[30] Aparece aquí una tercera pareja conceptual, esta vez metafórica, que viene a unirse a las dos anteriores. Teníamos entonces, según el orden de aparición, marxismo/revisionismo, ortodoxia/heterodoxia, a las cuales ahora se añade: dogma/herejía.

¿Por qué hace explícita la referencia al revisionismo, mediante la pareja metafórica de herejía/dogma? A dos metáforas recurre Mariátegui para introducir su análisis del concepto. La oposición entre herejía y dogma, para empezar, y luego, el término de "reactivo". Ambas están destinadas a abrir una brecha en la negatividad con que el concepto fue siempre tratado por la ortodoxia.

La oposición herejía/dogma, lejos de pretender aminorar el conflicto, está usada para hacerlo más conflictivo y flagrante. No olvidemos que esta oposición fue tratada por Unamuno en *La agonía del cristianismo*. Herencia evidente dada la importancia que este ensayo tuvo en el inicio de su propia pregunta por el marxismo, en sus intentos por proveerse de una respuesta personal y propia. Iniciativa privada que va a abrir las puertas para introducirnos en lo que puede ser una concepción propia del marxismo latinoamericano.

Es evidente lo nuevo que aportan las metáforas. Si en los párrafos anteriores la respuesta a De Man semejaba a una defensa clásica, que comienza lanzando al adversario a la fosa del revisionismo, aquí, el tono es otro. Ya no adopta una pose ortodoxa, pues ha comenzado el tratamiento teórico del revisionismo, y aunque sea bajo la forma de un discurso metafórico se dirige a la positividad del concepto. Es lo que dice indirectamente a través de estas imágenes.

La metáfora abunda en este discurso, que revela la traza del poeta que fue Mariátegui, y que dejó, en él, el gusto por la frase acuñada, por expresarse mediante el impacto de una imagen, que prefería al discurrir de la argumentación. Discurso metafórico donde, más que la abundancia de imágenes, asombra el empleo figurado que asumen otros elementos, que usualmente no funcionan en este sentido, como los títulos de los libros, los nombres propios de autores y personajes de la escena europea, incluso las situaciones políticas o culturales. Cabría preguntarse si en Mariátegui no es ya la metáfora el discurso teórico, dado que el concepto avanza así encubierto, o dado que aun en este uso metafórico, las funciones primordiales de todo pensamiento estaban ya en acción. De todas maneras, cabe preguntarse, también,

si el carácter de este discurso, donde todo está todavía produciéndose, formándose, no deba ser quizás aquel de la metáfora.

La metáfora impregna el discurso, adecuándolo a los propósitos subversivos de la práctica política y cultural. En tal sentido representa mucho más que la simple traslación de un significado mediante un empréstito conceptual. Su acción entra en el orden de lo real. La subversión en el plano de las palabras apunta, a fin de cuentas, a la subversión práctica que el discurso quería provocar. Por ello, en el espacio donde domina el empleo metafórico, una zona de la realidad comienza a ser transformada.

Los conceptos empleados, herejía y dogma, pertenecen al mundo doctrinal cristiano, cuyos conflictos teológicos duran siglos. No es, sin embargo, la depurada concepción teológica de herejía, como la exageración de un aspecto del dogma, la que sustenta su empleo metafórico en este ensayo. Ha sido elegida, más bien, porque la representación común la concibe como una oposición irreductible, cuyo antagonismo es absoluto. Lo que está operando como fuerza de la metáfora es, por lo tanto, la oposición con que se conciben los conceptos de herejía y dogma. El juego alusivo es aquí complejo, en primer lugar, porque es metafórico, y no directo. La metáfora debe decir insinuando, lo que el discurso teórico trata de explicar discurriendo y argumentando. Y como se trata del sentido figurado, se dice a través de una imagen, o a través de lo que ella puede suscitar. Mariátegui apuesta, aquí, a la fuerza de la versión positiva de la herejía. La reciprocidad en que coloca a ambos conceptos contrasta con el antagonismo en que siempre han sido concebidos. Si la herejía supone, para la sabiduría corriente, negación y escándalo para el dogma, postularla en una relación de necesidad con este produce un choque, un contraste semántico, que ilumina de una manera diferente el problema del revisionismo, haciendo surgir un punto de vista alternativo.

La herejía, dice la frase, “es indispensable para comprobar la salud del dogma”. Es la noción de salud, la que traza el nexo entre herejía y dogma, la que define el tipo de relación que allí se establece. Estamos aquí en pleno juego de imágenes, donde unas metáforas

explican figuradamente a otras. La salud explica la función que cumple la herejía, que, a su vez, es metáfora del revisionismo. El carácter afirmativo de la expresión ilustra que la función de la herejía es mantener el cuerpo dogmático sano.

Si seguimos al pie de la letra el sentido de la metáfora, manteniéndonos todavía en su superficie y atenidos al sentido de la palabra "salud", vemos que la herejía se liga al dogma como un momento suyo. Es a través de esta función salvadora y saltuaria que se define su carácter necesario. El dogma la necesita para comprobarse en ella, y por lo mismo, la supone, aunque todavía solo sea como complemento o factor de comprobación. Si pasamos a leer lo que aquí está siendo aludido, podremos concluir que la afirmación representa la consagración del revisionismo como un momento necesario del marxismo.

El revisionismo como reactivo

El texto no parece salir aún del espacio áureo de la metáfora, y el factor dinámico sigue siendo el revisionismo, cuyo aporte al cuerpo central de la doctrina se establece ahora de dos maneras: 1) porque estas tentativas "han servido para estimular la actividad intelectual del socialismo"; y, 2) porque cumplen, "una oportuna función de reactivos". Ambas afirmaciones acentúan la fuerza productiva del factor herético, haciéndolo interno y necesario. Si al "comprobar la salud del dogma", la herejía no tocaba aquella integridad que aseguraba, y la metáfora la vinculaba al cuerpo dogmático dejándola a una cierta distancia, en estas otras afirmaciones, y bajo la figura de "reactivo" al provocar un estímulo en el dogma, el revisionismo, o la herejía según la metáfora, se introduce en el cuerpo central, se hace interno y lo modifica. "Estimular la actividad intelectual" y "provocar una reacción" son procesos mucho más incisivos, en tanto precipitan una cierta transformación en el núcleo al cual afectan.

El concepto de "reactivo", tomado de la Química, nos envía de nuevo la metáfora. Es la misma palabra que había usado para responder

a Luis Alberto Sánchez, en la polémica sobre el indigenismo, para explicar la importancia que podían tener los intelectuales heterodoxos, en la revista *Amauta*. Si en aquella ocasión el término aludía a una práctica de debate, ahora se refiere directamente a la teoría. La palabra reactivo la había empleado, cuando al describir lo que se propone la revista la postula como un espacio interno de debate. En este lugar, las ideas centrales que han dado origen al órgano cultural se van a confrontar con ideas ajenas. Para justificar y aminorar el impacto de su presencia, que en cierta medida también suponía la presencia del otro, en lo que era propio de la revista, Mariátegui usa la metáfora "reactivo". Es decir, como algo que incita a mejorar lo propio cuando la confrontación se produce. Es decir, al igual que el revisionismo, un "reactivo" también produce pensamiento, algo que la ortodoxia no hace.

El marxismo renovado, Sorel y Lenin

Luego de esta preparación en lenguaje figurado, donde la metáfora anticipa lo que va a venir, el texto nos lanza de bruces en una de las proposiciones más audaces que se han hecho en materia de historia de las ideas marxistas, a saber, que la "[...] verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios" (Mariátegui, 1967, p. 20), entre los cuales cita a Sorel y a Lenin. Abandonando el recurso a la metáfora, Mariátegui hace plenamente visible, en esta parte del texto, su innovación teórica respecto del revisionismo. Para ello recurre a la provocativa fórmula de "verdadero revisionismo", expresión bajo la cual sitúa a Georges Sorel como un momento clave de la historia del marxismo e inaugura una lectura diferente de Lenin, estableciendo una excepcional solidaridad entre revisión y continuidad.

Desde otra perspectiva, la "izquierda" de la II Internacional liderada por Rosa Luxemburgo produce un cambio radical en la norma,

y una transformación completa, tanto del cuerpo doctrinal, como de las estrategias políticas. Por eso Mariátegui estima que en adelante habrá que leer, en la obra y pensamiento de estos "intelectuales revolucionarios", que son Sorel y Lenin, la historia actual del marxismo. Es difícil entender de una manera diferente la frase, "verdadera revisión", donde la palabra "verdadera", afecta hondamente aquello que alude, a saber, el marxismo. Si hasta aquí hubo afán por mostrar que el revisionismo formaba, de alguna manera, también parte del marxismo. Si se justificó, y hasta se legitimó su presencia en el interior del dogma, mediante un recurso pertinaz a la metáfora. Ahora el discurso emprende el asalto final, e invierte la fórmula, y concluye que el marxismo auténtico es la renovación que emprenden intelectuales heterodoxos tales como Sorel y Lenin.

Mariátegui sabía que Sorel pensó al margen de la ortodoxia de la II Internacional, y que incluso, lo hizo contra ella. Sabía además que, al colocarlo en tan significativo lugar de la historia del marxismo, rompía con toda una tradición. Estaba más que consciente de ello. Lo dice textualmente en el memorándum que envían los peruanos a las reuniones de Montevideo y Buenos Aires del 29:

> Los *7 ensayos* no son sino la aplicación de un método marxista para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguna de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc. (Mariátegui, 1979, p. 16)

Los niveles de *Defensa del marxismo*

En la superficie, el texto de Mariátegui se hace cargo de las principales objeciones que plantea De Man, las acepta, y procura una justificación. Esta es la textualidad del texto, y en ella se encuentra entremezclada toda su carga significativa. Allí están los distintos niveles de la alusión, expresándose, en las elipsis, los cambios del sujeto

gramatical, las metáforas, en el disímil valor de los conceptos, y en lo que se calla. Nada ocurre en este primer momento de la respuesta a De Man, que comprometa el campo desde el cual Mariátegui organiza la respuesta que parece seguir una línea de argumentación bastante cercana a la ortodoxia. Nada turba el punto de vista de la réplica.

A este primer momento, sigue otro, en el cual la pregunta por el marxismo es abordada, entremedio de la respuesta, confundida con ella, pero bajo claros perfiles de un asedio al concepto de ortodoxia. Es cierto que asume la tarea, principalmente por medio de la metáfora, y que la confrontación se efectúa, dando por existentes criterios y postulados, que estaban todavía en ciernes. Así, tras este asedio oblicuo, Mariátegui construye una versión alternativa del marxismo. ¿Podríamos leer, en este segundo momento, una respuesta a los problemas creados a raíz de su confrontación con la III Internacional?

Y las preguntas vendrán justamente de allí. De lo que queda de la ortodoxia una vez que este instrumento teórico se pone a prueba. Por lo pronto, resalta la desacralización que supone referirse al marxismo como a un instrumento. Lo que no era usual, ni en aquella tradición de la cual intentaba desprenderse, ni en versiones más actuales visitadas por un nuevo dogmatismo. Es lo que lo lleva a este curioso itinerario que coloca a Sorel entre Marx y Lenin. La llave maestra de toda esta operación teórica va a ser el asedio constante a que va a someter a la ortodoxia. Para ello va a abrir el espacio cerrado en que se mantenía el cuerpo doctrinal, a la presencia del otro. Presencia que se puede resumir el carácter necesario e interno que va a asumir el movimiento heterodoxo en su manera de pensar y actuar.

El discurso de José Carlos Mariátegui no fue nunca un artefacto redondo ni una retórica hecha de una vez y para siempre. Fue, más bien, un proceso abierto, una respuesta que se iba construyendo y encontraba sus formas al ritmo de la polémica y en el debate permanente con el otro. Los desafíos que le planteaba la crisis peruana, la represión y continuo hostigamiento del aparato policial de Leguía, los continuos ajustes de cuenta consigo mismo, que precedían o sucedían a la confrontación con las ideas y opiniones de los otros,

fueron sus principales motivaciones y los estímulos de una praxis que hizo del discurso su necesario complemento.

Sus asedios a la ortodoxia lo llevan a buscar vías de acceso insospechadas, bajo un profundo espíritu de ruptura en el cual se forja su pensamiento, tanto en sus contornos antioligárquicos, como en su actitud contraria a la socialdemocracia. Su esfuerzo por conmover y convocar pobló de metáforas e imágenes su escritura, las tensiones propias de un discurso que a la vez se proponía explicar y convocar, la naturaleza herética de los empréstitos conceptuales, y por último, esta presencia desusada y constante del otro, siempre presente en un debate que estimuló y alimentó, fueron elementos inherentes a su escritura y a su pensamiento.

Pero el discurso no se agotó en puras respuestas, pues funcionó también, y, en segundo lugar, como convocación intelectual, como afán por organizar y aglutinar a los jóvenes políticos, universitarios, dirigentes obreros, intelectuales de provincia, que emergían como una fuerza nueva en el Perú de entonces. Además, en medio de esta praxis y atenido a los problemas que la construcción de un nuevo concepto de peruanidad le planteaba, urgido por la necesidad de estudiar el Perú y la vanguardia que en este contexto se definía, surge un tercer aspecto de su discurso, que atañe a la naturaleza del método que su esfuerzo de interpretación comporta.

Si la referencia teórica confesa de Mariátegui es el marxismo, su encuentro con esta interpretación del mundo, y el encuentro con la realidad peruana a través de ella, no ocurre sin dificultades ni conflictos. Se enfrentaba a problemas distintos de los europeos, y aunque nunca quiso cortar este cordón umbilical, presentía empero que sus problemas, los desafíos específicos que la realidad peruana le planteaba y el tiempo excepcional que le tocó vivir, lo colocaban fuera del paradigma acostumbrado. Sus preguntas provenían de latitudes sociales e históricas diferentes de lo que era la visión oficial. Lo que le conduce a proponer que el marxismo "[...] en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades". Esto, que lo plantea en 1927,

anunciaba el propósito de producir una aproximación diferente al objeto. Una aproximación que comprometía asimismo al sujeto que la emprendía, lo que no dejaba de tener consecuencias para Mariátegui, para la vanguardia peruana y para el movimiento popular en el Perú. Pero, además, y con esto entramos nosotros mismos y nuestras propias preocupaciones en las consecuencias de esta reflexión, su intervención teórica marcó para siempre y de manera definitiva al marxismo, en su encuentro con la realidad latinoamericana.

Lo que nos propugna la primacía de lo específico, criterio que mantuvo en vilo su manera de pensar, aunque fuera la fuente de casi todos los conflictos políticos y personales que lo asediaron hacia el fin de su vida, y causa de un permanente enjuiciamiento teórico, que comenzó el mismo día de su muerte y cuya desmesura crítica no se ha atenuado con el tiempo. Todo lo juzgó y dirimió tomando partido por lo específico, desde cuya primacía pensó el partido político que tuvo que crear, imaginó el socialismo que se proponía, consideró un marxismo que nunca consideró universal y absoluto, sino como un momento segundo, instrumental, desacralizado, algo para usar, y no para venerar.

Bibliografía

Aquézolo, Manuel (Coord.). (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca azul.

Aricó, José (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Punto Sur.

De Man, Henri (1974). *Au-delà du marxisme.* París: Seuil.

De Unamuno, Miguel (1938). *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires: Losada.

Fernández Díaz, Osvaldo (1993). Una proposición de lectura de *Defensa del marxismo*, pp. 119-128. En O. Fernández Díaz, *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta.

Flores Galindo, Alberto (1980). *La agonía del Mariátegui. La polémica con la Komintern.* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Frank, Waldo (1934). *Una palabra sobre Mariátegui.* Santiago de Chile: Ediciones nacionales y extranjeras.

Gramsci, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel, vol. 4*. México: ERA.

Mariátegui, José C. (1959). *Signos y obras*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 7].

Mariátegui, José C. (1967). *Defensa del marxismo*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 5].

Mariátegui, José C. (1970). *El artista y la época*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 6].

Mariátegui, José C. (1971). *Historia de la crisis mundial*. Perú: Editora Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 8].

Mariátegui, José C. (1972). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 11].

Mariátegui, José C. (1976). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Crítica.

Mariátegui, José C. (1979). *Ideología y política*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 13].

Mariátegui, José C. (1984). *Correspondencia, Tomo II.* Lima: Amauta.

Mariátegui, José C. (1985). *La novela y la vida. Sigfried y el profesor Canella*. Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 4].

Mariátegui, José C. (1987). *Figuras y aspectos de la vida mundial, tomo I.* Lima: Amauta. [Ediciones Populares de las Obras Completas, Vol. 16].

Marx, Karl (2014). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pizarro, Ana (1981). Vanguardismo literario y vanguardia política en América Latina. *Araucaria*, (13), 81-96.

Tauro, Alberto (1971). *Amauta y su influencia*. Lima: Amauta.

Vanden, Harry (1975). *Mariátegui: Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta.

No basta con interpretar el mundo, hay que continuar transformándolo

Una lectura de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx*

Introducción

El origen de las once notas sobre Feuerbach

Cuando el joven Karl Marx redacta estas once notas, apenas había salido del "cielo nebuloso" de una Alemania atrasada, para entrar en la luminosa tierra francesa. París, que por entonces había pasado a ser su residencia obligada, era también la ocasión de radicales aprendizajes. En París era evidente, en ese entonces, el temor y la represión de una nobleza europea, aunque reconfortada por la Santa Alianza, vivía aterrorizada por la inminencia de la revolución, que por ese entonces se incubaba en Europa. Marx había salido del pétreo universo de la filosofía hegeliana, para entrar en un mundo de sórdidas fábricas, que no obstante embellecía la economía política. Atrás quedaba el bosque lógico hegeliano, y entraba en una de aquellas espléndidas ciudades de que habló el poeta, en donde también se

* Extraído de Fernández Díaz, Osvaldo (2017). *De Feuerbach al materialismo histórico. Una lectura de las tesis de Marx*. Concepción: Ediciones Escaparate.

albergaba y padecía el proletariado. Fue el suyo un tiempo intenso, vivido con pasión tanto intelectual, como romántica y desbordada. Un tramo de vida hecho de violentos rechazos y de adopciones no menos entusiastas. Para este joven, el París de las utopías socialistas desmitificaba sus anteriores ilusiones democráticas rousseaunianas. Pero no por eso se había liberado aún de los lazos que todavía lo ataban a la filosofía alemana. Eso vendría en el momento que ajustara cuentas definitivas con su pasado. La crítica que comienza con los ideólogos alemanes apuntaba, por supuesto, también a Hegel y a toda su trayectoria intelectual. Último tramo de una revisión que había comenzado en 1843, con los cuadernos de Kreuznach.

Tiempo de rupturas y de proyectos teóricos que se suceden vertiginosos, aunque tengan como su hilo conductor a la propia conciencia de este joven renano revisándose y rehaciéndose, una y otra vez. Su afán por encontrar una tierra firme para la filosofía, lo desvió, a menudo, hacia otros derroteros, pero al final, en medio de la discordia de este trayecto, logra trazar su propio programa de desprendimiento del hegelianismo.

Todo este pasado, será recogido y sometido a la criba de la crítica. Tanto sus primeros artículos en los *Anales francoalemanes*, como los gruesos volúmenes de *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, pasarán a ser el campo de batalla de este doble enfrentamiento; con los filósofos alemanes, pero también y al mismo tiempo consigo mismo. En estos escritos, serán revisadas, y puestas sobre sus pies tanto las elaboraciones de su propia generación intelectual, como la herencia hegeliana. Confrontándolos, irónicamente a veces, en franca burla otras, todo aquel mundo; con sus maneras de pensar; con sus intereses y su ideología, se vio subvertido por el arma de la crítica.

La naturaleza del texto

Cuando ya había emprendido la redacción de *La ideología alemana*, Marx escribe de un envión once notas críticas, que por su apariencia

material, pudieron ser frases recordatorias, o apuntes destinados a un posterior y más amplio escrito respecto de Feuerbach.[1] Sin embargo, es a causa de esta forma provisoria, que empiezan los problemas de su lectura, porque este improvisado embrión parece contener ya todo, o quizás más, de lo que pudo haber sido aquel escrito posterior. Estas notas, que la posteridad ha llamado *Tesis sobre Feuerbach*, sufrieron la misma suerte que *La ideología alemana*. También fueron abandonadas, o casi. Algunos de sus intérpretes dicen que quedaron en un cuaderno de notas de Marx. En todo caso, su historia es interesante por más de un motivo. Habiendo quedado olvidadas, fueron descubiertas y publicadas décadas más tarde, en 1888, por Engels en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Este solo hecho, por inocente que fuera, alteraba la intención que las suscitó, como también el entorno teórico en que se gestaron. Cambiaba su casa matriz de referencia que era *La ideología alemana*. De hecho, surgieron con un propósito similar al de *La ideología*, un ajuste de cuentas consigo mismo y con el mundo de la "filosofía alemana", pero aparecen publicadas, cinco años después de la muerte de Marx, en un escrito de Engels destinado a afianzar el marxismo en un movimiento obrero al que también cautivaba el anarquismo.

Dos reproches se le hacen a Engels al respecto; por una parte, no haber editado al mismo tiempo *La ideología alemana* que también hasta ese entonces permanecía inédita; lo otro, que al ser editadas, fueron corregidas; lo que al parecer de algunos, no modificaba el conjunto,[2] pero que en todo caso, ya no era la versión original de Marx, la que solo pudo conocerse en 1931.

Se ha dicho que las *Tesis* concluyen búsquedas iniciadas por Marx desde 1843. Nos podemos preguntar si fueron escritas como un resumen del período. Estudios posteriores le han dado este valor. Su

[1] Es lo que lleva a Engels (op. cit.) a decir: "Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo".

[2] Ver al respecto el texto *Karl Marx Les "Thèses sur Feuerbach"* (Labica, 1987).

carácter conclusivo, la fecha de su redacción, su forma epigramática, parecen corroborarlo. La risa que inunda las páginas de *La ideología alemana* convida a pensar que en las *Tesis* persiste el quiebre profundo que anima aquella obra. Nuestra lectura debiera preguntarse, entonces, acerca de cuál puede ser el elemento constitutivo de las *Tesis*, gracias al cual estas logran efectuar el programa crítico que contienen y que nos revelan, además, cómo Marx toma allí conciencia de la potencialidad teórica de su pensamiento. ¿Se puede decir, que para Marx era transparente, en ese momento, la novedad de lo que construía teóricamente? Para poder responder tendríamos que volver atrás, y tener en cuenta todas las búsquedas y tentativas anteriores a las *Tesis*. En especial, leer las *Tesis*, vinculándolas a lo que postulamos como su contexto natural: *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Todo lo en aquellas obras era definitivo, y todo lo que seguía siendo provisorio; todo lo que era ya un resultado, pero también todo aquello que apenas constituía un comienzo, se encuentra presente en estas *Tesis* y constituyen el principal desafío para su cabal intelección.

La crítica será siempre una intervención teórica, a la que incorpora el programa subversivo que dicha intervención supone. Una intervención cuya forma y método precisos, van a aflorar a la superficie y revelarse como tales, a medida que la crítica se vaya desplegando.

En lo que viene vamos a asistir al movimiento de la crítica, tal como esta procede, cuando se introduce en el empeño teórico de Feuerbach, y a través de este, transita hacia lugares que le son más suyos. Desde que la crítica al programa de Feuerbach se pone en marcha, supone, en su mismo despliegue, la presencia de un programa propio de Marx, quien también se había dispuesto a abandonar la casa materna hegeliana. Hay que agregar, por otra parte, que el énfasis de la crítica a Feuerbach en estas once tesis encuentra su explicación en el hecho de que, a la ocasión, Marx también había sido un entusiasta feuerbachiano, y que, por lo tanto, se trataba del intento por ajustar cuentas con esta influencia.

Cuando Marx somete el discurso de los ideólogos alemanes al sarcasmo, se introduce en el lenguaje del otro, lo exagera y lo hace hiperbólico, tornándolo grandilocuente y grotesco en sus pretensiones. Mediante tal recurso hace evidente sus límites e imposibilidades: la soberbia inversión de la mirada que en sus esfuerzos aflora. En ese momento nos encontramos en la zona más visible del texto, la que llamaremos su superficie crítica. Si bien en las *Tesis* no hay risa ni sarcasmo, sigue presente el tenor crítico, visible aún en las más extremas de sus elipsis, como la porfiada huella de un mismo afán. El estilo epigramático adoptado, es un remedo directo de las "tesis" que Feuerbach había propuesto para reformar la filosofía.[3]

Dentro de este mismo proceso, Marx retrotrae el discurso especulativo de los "ideólogos" alemanes al que es su espacio originario, es decir, a Hegel. Así, el discurso comienza a bifurcarse entre el enfrentamiento de lo que llama la "ideología alemana", que es el momento de la crítica, y la propia y personal confrontación con su pasado inmediato, o momento de la autocrítica. Hemos traspasado la corteza del texto. Hemos de penetrar en lo que allí está, aunque en silencio, implicado.

Luego, la crítica lo hace todo a la vez, enfrenta, revisa, se reconoce, e inaugura. Esto indica la obligada dirección de nuestra lectura, y da las pautas para la hermenéutica que habremos de instalar. Cualquier intento de lectura deberá detenerse en lo abrupto de estos saltos que contiene el texto. Rupturas que se sitúan más allá de una simple querella generacional. No es en este sentido que Marx enfrenta a Feuerbach. Los niveles gnoseológicos del debate serán muy pronto sobrepasados por la revelación de una ruptura más profunda, que ahí subyace, con respecto al pensamiento filosófico y político europeo.

[3] Hacemos referencia a las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (Feuerbach, 1842).

Pero la crítica es también una autocrítica

Fue más bien una decisión autocrítica la que los llevó a escribir *La ideología alemana*. Así lo confiesa Marx catorce años más tarde en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*:

> Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *DeutschFranzösische Jahrbücher*), había llegado por distinto camino (véase su libro La situación de la clase obrera en Inglaterra) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común la contraposición de nuestro punto de vista con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes en octavo– ya hacía mucho tiempo que había llegado a su sitio de publicación en Westfalia, cuando no enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de eso, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, ya había sido logrado. (Marx, 2008, p. 9).

Esta confesión revela que en aquella obra subyacía, determinante, una revisión crítica de su propia herencia hegeliana; que detrás del embate a los jóvenes ideólogos alemanes, habían emprendido, con plena conciencia, un trabajo propio de desprendimiento y abandono de aquella herencia. Ambos hacen ahora un balance acerca de lo que rechazaban, para preguntarse por las nuevas vías por donde iban a enderezar sus esfuerzos teóricos. Esta crítica revelaba así su doble fin.

La pregunta por el materialismo

La referencia al materialismo es inmediata en las Tesis. Está presente ya en la enfática frase con que comienza la primera de ellas. Pero dada la forma de nuestra lectura, seguiremos esta problemática tesis a tesis. En aquellas tesis en donde Marx enfrenta al materialismo a través de Feuerbach, seguiremos el proceso ateniéndonos al movimiento del discurso crítico. Pero en las tres tesis donde la confrontación es directa, por nuestra parte saldremos del marco estricto que la lectura nos impone, para examinar la pregunta por el materialismo en general.

En la primera de estas once tesis, su propia redacción marca y determina la forma como Marx aborda la cuestión, e imprime el carácter que esta problemática va a tener en el conjunto. Este es, por lo demás, el texto en donde la cuestión va a ser examinada siguiendo el lenguaje filosófico en que la pregunta por el materialismo había sido planteada. Marx no vuelve sobre esto, por lo pronto no vuelve de la misma manera. Si la pregunta por el materialismo vuelve a aparecer en sus escritos, lo será dentro de los protocolos que el propio pensamiento de Marx fija; es decir, dentro del horizonte de su propia concepción del mundo. Ya no va hacia la problemática tal como estaba planteada por la filosofía del siglo XVII y XVIII, sino que la trae e introduce en el interior del propio campo de reflexión que estaba construyendo. La problemática llega, entonces, reformulada. Serán Engels y la literatura marxista posterior, quienes van a volver a plantear la opción filosófica entre materialismo o idealismo como lo previo, clasificatorio, e inaugural con respecto del cual, no solo el marxismo,[4] sino el propio pensamiento de Marx, deben ser definidos. Se retrocede así hasta una disyuntiva que Marx descartó

[4] Queremos dejar establecido de inmediato que, para nosotros, Marx y el marxismo no son la misma cosa, y que entendemos por marxismo todas las lecturas y querellas posteriores a Marx. Por lo tanto, si alguna vez en este trabajo se desliza la palabra marxismo, nos estaremos refiriendo, a falta de un concepto mejor, al pensamiento de Marx.

desde la primera tesis. Retroceso que se consagra en los manuales de marxismo-leninismo.

A medida de la escritura de estas once notas, el materialismo va a ser evocado desde distintas perspectivas, comenzando por una ruptura total, por un quiebre definitivo, que viene expuesto desde el inicio de la primera tesis. Ruptura que se prolonga en el rechazo de aquella dicotomía en que el materialismo es presentado como antitético al idealismo.

Nuestra hermenéutica

Para nosotros la lectura de un texto está atravesada por dos ejes, uno que sumerge la palabra, o el concepto, en la linealidad explícita de lo expresado, lo que implica un encuentro nudo con el texto filosófico. El otro eje nos remite a sus usos fuera del texto, sean estos recientes o antiguos. Si en el plano sintagmático todo está dispuesto para un viaje iniciático hacia el interior del texto, nos podemos preguntar, ¿cuáles son los límites del eje paradigmático que nos propulsa fuera de la textualidad visible del texto? ¿Hasta dónde sigue siendo productiva y válida la referencia a que nos dirigimos? Aboguemos por nuestra salida paradigmática.

Si hubiéramos quedado solo en el texto de las *Tesis*, los problemas que presenta, dada su naturaleza, habrían sido casi insolubles. Por eso, hemos reivindicado como la vía paradigmática legítima a *La ideología alemana*, y por eso, nos vamos a referir a esta obra a lo largo del comentario. En ella hay desarrollos que amplían lo dicho en estos casi epigramas. Creemos que ambas obras se aluden y se complementan. O sea, no solo las *Tesis* se iluminan, leyendo *La ideología*, sino que una lectura de estas once tesis le entrega una vertebración a lo que en *La ideología alemana* se dice a propósito de Feuerbach.

Se podría decir que estamos ante un palimpsesto cubierto por capas y capas de otras lecturas. Lecturas que respondieron a necesidades que no eran las que en Marx dieron origen a estas once notas. Por eso

un esfuerzo particular de nuestra lectura será permanecer, con la vista clavada, en el momento originador del texto. Es, justamente, este criterio, que nos permite alertar sobre las arbitrariedades que lo oscurecen.

Lo primero que abordaremos será el discurso crítico en cuanto tal. Es lo más visible. Teje la superficie del texto. El sujeto aludido, conforme a la literalidad del texto, es Feuerbach, y estas notas están destinadas a un arreglo de cuentas con esta influencia que pesó sobre Marx, justo antes de que emprendiera el gran salto al encuentro de sí mismo. Pues la crítica a Feuerbach es solo un matiz dentro del proceso crítico general. Sin embargo, el discurso crítico que se despliega en estas notas implica en su movimiento a otro proceso que se mantiene en la penumbra, sin hacerse plenamente visible. Nos referimos al sesgo autocrítico latente en las *Tesis*.

Vamos a insistir, quizás a porfía, en este sesgo autocrítico, pese a que permanece opaco en la epidermis del texto. Nos apoyamos, para destacar este aspecto, en lo que el mismo Marx dice en el recuento de sus estudios ínsito en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, a propósito de *La ideología alemana*. Feuerbach era el cordón umbilical que lo ataba aún a la matriz hegeliana. Había que cortarlo. Es en nuestro entender lo que explica la radicalidad de los énfasis.

Marx hace suyo el embate de Feuerbach contra Hegel, pero por detrás, corrigiéndolo y superándolo, subyace su propio intento por desprenderse del hegelianismo. La referencia a los neohegelianos, por la vía Feuerbach, contiene la intención de un arreglo de cuentas con aquellas ideas. La crítica a Feuerbach habla también de sí mismo, de su propia posición; de su propio programa crítico. Esto quedará explícito en *La ideología alemana*. Podríamos, al respecto, aventurar la siguiente idea. En el momento de redacción de *La ideología*, Marx había llegado a una concepción casi acabada de su pensamiento, le quedaban por hacer dos decisivas incursiones, profundas ambas; a) la incursión en el terreno de la teoría política que culminará en el *Manifiesto;* y, b) la que hará después en el campo de la Economía política, que dará lugar al *El capital*. Pero su concepción general estaba

ya casi trazada, en *La ideología* y las *Tesis*. Esto explica la cercanía de ambos escritos con el prólogo del 59.[5]

Tesis I. El espacio de la ideología alemana

Tres partes se distinguen en esta primera tesis. En la primera parte se enjuicia tanto al materialismo como al idealismo. Se describe, además, el impase que se produce en este espacio en donde reina la filosofía alemana:

> *El defecto capital de todo lo que hasta ahora ha sido materialismo, (incluido Feuerbach), es que el objeto, la realidad, la sensibilidad, solo son concebidos bajo la forma de* Objekt *o contemplación, pero no como actividad humana sensible, no como* Praxis*; no subjetivamente. De ahí que el lado activo en oposición al materialismo sea desarrollado desde el idealismo, pero solo de manera abstracta, pues él no conoce, naturalmente, la actividad sensible real en cuanto tal.*[6]

La segunda parte, que se refiere a Feuerbach, señala cuáles son los aspectos mediante los cuales este se distingue y separa del materialismo anterior, y en cuales sigue atado a aquella manera de pensar:

> *Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los conceptuales; pero no concibe la actividad humana misma, como actividad objetiva. Por eso en La esencia del cristianismo, considera solo a la actividad teórica como la auténticamente humana, en tanto que la praxis es concebida y fijada solo en su sucia y judaica forma de manifestarse.*

[5] Nos referimos al célebre texto autobiográfico que redacta como prólogo para la *Contribución a la crítica de la economía política*, escrito en 1859, primer esbozo de lo que será *El capital*.

[6] Todas las citas directas a las *Tesis sobre Feuerbach* en este trabajo corresponden a una traducción directa de los originales, realizada por la germanista y traductora Lidia Contardo.

La última parte también está dedicada a Feuerbach, aunque indirectamente anticipa y prepara el concepto de praxis:

> *De ahí que no comprenda la significación de la actividad "revolucionaria" de la actividad "práctico-crítica".*

La unilateralidad del materialismo anterior

> *El defecto capital [*Hauptmangel*] de todo lo que hasta ahora ha sido materialismo, (incluido Feuerbach) [...]*

Nada nos prepara para la rudeza de la primera frase. Esta viene de golpe. Su tenor crítico impacta de inmediato. Estamos en medio de un enjuiciamiento. Es por su defecto capital [*Hauptmangel*], que, tanto el materialismo anterior como Feuerbach, son traídos a comparecencia. ¿Implica este juicio un acto de ruptura, y de rechazo de aquello que ha sido delimitado como materialismo? ¿Se trata del materialismo en cuanto tal, o es solo un tipo de materialismo que se define como "lo que hasta ahora" [*bisherigen*] ha sido entendido como tal? ¿Anuncia la frase, en consecuencia, la génesis de otro materialismo, que comenzaría mediante este quiebre? Nada afirma, por el momento, esta última posibilidad. Solo nos queda la certeza, que es al "materialismo anterior", a lo cual se renuncia.

¿Si el espacio filosófico que es criticado comprende también a Ludwig Feuerbach, por qué destacarlo?[7] ¿Es solo porque Feuerbach

[7] En el momento de *La sagrada familia*, Marx era todavía feuerbachiano, lo dice Engels (1974) en el *Ludwig Feuerbach*: donde se refiere a "una deuda de honor" que tenían ambos con Feuerbach y que era preciso "saldar", a saber, "reconocer plenamente la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo poshegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro período de embate y lucha". Esto lo dice en la "Nota preliminar". En el primer capítulo, "De Hegel a Feuerbach", insiste en aclarar hasta qué punto ambos fueron feuerbachianos. Pero es en esta misma parte de su obra que Engels se aparta de la posición que con respecto al materialismo asume Marx en las *Tesis*. Por eso Engels, hablando de *La esencia del cristianismo* insiste en destacar su revitaliza-

es el tema declarado de estas notas, o hay algo más, que explicaría el hecho de que se le haya distinguido? Cierto es que la expresión "hasta ahora" traza una frontera temporal que aparta a Feuerbach de Marx, quien, al enjuiciarlo, toma definitivamente distancia a su respecto, y lo ubica fuera, de su propio horizonte teórico. Lo que nos lleva a preguntar si no fue esta la manera como Marx expía el hecho de haber sido también feuerbachiano.

> *[...] es que el objeto, la realidad, la sensibilidad, solo son concebidos bajo la forma de* Objekt *o intuición [...]*

Esta frase distingue, entre la realidad, de una parte, y la manera como el materialismo concibe esa realidad, de otra. Lo que es, y la manera como aquello que es, ha sido objetivado. Todo se juega aquí en torno a la oposición entre *gegenstand*[8] y *Objekt.*[9]

El materialismo peca por haber instalado un abismo ontológico entre nosotros y lo que nos es exterior, y que llamamos realidad. Concebida de tal manera, nuestra actitud frente a la realidad no puede ser sino pasiva. Es ella la que "escribe" en nosotros, en tanto existe independientemente de nuestra voluntad y conocimiento.[10] En

ción del materialismo: "Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales" (Engels, 1974, p. 362).

8 "Por *Gegenstand*, hay que entender la o las cosas; aquello que cae bajo los sentidos, el dato singular, a condición de precisar que aquí se trata de una acepción filosófica. Aquello que, para la conciencia común aparece como irreductible al pensamiento, o que por lo menos no pertenece al orden de este" (Labica, 1987, p. 29).

9 "*L' Objekt*, es 'el mundo objetivo, hablando en términos absolutos, Dios, el objeto absoluto', anterior, pero no de manera temporal, en su disociación en 'realidades singulares' [...]. Este *Objekt* supone la intuición [*anschauung*], más aún, es inseparable de ella. Que se le mencione con los idealismos, Dios, la Idea o el Espíritu, o, con los materialismos, Naturaleza, es de la misma trama que el pensamiento, su otro y su cómplice" (Labica, 1987, p. 29).

10 Antonio Gramsci haciéndose la pregunta por el tributo que al materialismo decimonónico ha debido pagar el marxismo, se revelaba contra la idea de un *Objekt*, a cuyo conocimiento total no accedemos, a tal punto es independiente de nosotros. Se

segundo lugar, el empleo del adverbio "solo" indica que su mirada es más abarcadora, y, en consecuencia, capaz de subsumir y comprender al otro dentro de sí, y poder, por lo mismo, criticar y juzgar su falla. Que el materialismo sea criticado por su unilateralidad, supone que Marx lo hace comparecer al juicio, desde su propia posición; la que le antepone y desde la cual lo critica. En conclusión, esto deja entender que Marx ha abierto un espacio propio, desde el cual juzga y critica. Y si en el pasado participó de alguna de las posiciones que ahora rechaza; ese pasado cae ahora bajo los efectos de esta misma crítica.

La praxis se asoma

> *[...] pero no como actividad humana sensible, como* "Praxis"*; no subjetivamente.*

No hay interrogación ni duda de parte de la crítica, simplemente corrige la posición del otro. El materialismo considera la realidad como *Objekt*, cuando debiera verla como "actividad humana sensible". Ha surgido aquí, una nueva oposición en el nivel de la concepción de la realidad, un contraste entre lo que la crítica propone y lo que el materialismo ha dicho. Si el *Objekt* se resume en mera objetividad, la crítica introduce, en cambio, una concepción de la realidad, en donde el aspecto subjetivo está incluido.

A medida que avanzamos la intervención de la crítica va revelando la complejidad de su programa. Ahora integran el debate, tres dimensiones distintas en la confrontación; dimensiones que ponen en juego tres series distintas de conceptos:

---

preguntaba cómo era posible pensar o referirse a algo absolutamente independiente de nosotros. ¿Es siquiera relevante hacerlo?

1. Aquellos conceptos que designan lo real, tal como lo presenta Marx, y que son los conceptos de "realidad", de "sensibilidad", o la "cosa" que se objetiva, en alemán, *der Gegenstand*.
2. Luego, la concepción que el materialismo tiene de esta realidad, y que se expresa a través de los conceptos de *Objekt* y de "contemplación".
3. Y finalmente estos últimos conceptos que acaba de proponer la crítica y que anuncian y preparan futuras explicitaciones; a saber, la "actividad humana sensible", que opera aquí como una especificación de la "praxis", ambas formulaciones están referidas a la subjetividad.

Estas distintas enumeraciones tan solo nos enuncian conceptos, que quedan ahí, en la superficie del texto, requeridos de un desarrollo. Algunos lo tendrán en lo que viene; otros quedarán así, huérfanos, meramente presentados. He ahí, la dificultad de la lectura. ¿A quién recurrir, a lo que la filosofía clásica alemana ha dicho acerca de ellos, o a lo que el propio Marx ha venido diciendo? Por lo pronto, solo cabe esperar que en lo que viene de la lectura algunos de estos conceptos vayan ampliando su significado.

Como lo hiciéramos antes respecto del materialismo, nos podemos preguntar de nuevo, por la procedencia de los conceptos que la crítica está aportando ahora. ¿Funcionan solo como sinónimos, o aluden desde distintos ángulos a un campo teórico nuevo, que estaría por detrás de los simples enunciados? Si recorremos la serie, encontramos en primer lugar a la "actividad humana sensible", expresión regida por la palabra alemana *Tätigkeit*, actividad, pero que, en su conjunto, podría ser reducida a sensibilidad. Ella supone que hay un movimiento, hacia lo sensible, el cual está ya en la línea de mira de esta actividad humana. Un nuevo espacio queda así aludido.

El círculo cerrado de la antinomia

> *De ahí que el lado activo en oposición al materialismo sea desarrollado desde el idealismo, pero solo de manera abstracta, pues él no conoce, naturalmente, la actividad sensible real en cuanto tal.*

Marx retoma el enjuiciamiento anterior, solo que ahora ya no se trata del materialismo, sino del idealismo. Es por la insuficiencia del materialismo que el idealismo es traído a comparecencia. El defecto capital de uno precipita la aparición del otro. Su sola presencia niega la posición contraria. Se trata en consecuencia de una contraposición, entre dos maneras antagónicas de aproximarse a la realidad, en donde la omisión de una precipita la presencia de la otra. Pues si bien el idealismo destaca aquello que el materialismo no ha tenido en cuenta, tal forma de contraponerse da origen a su propia unilateralidad. En ambos casos, solo se considera un aspecto, y se descuida el otro. Ambas posiciones establecen, de esta manera, un asimétrico equilibrio de negaciones. Cabe preguntarse, sin embargo, si el conjunto constituye la verdad. Lo que ocurre, sin embargo, es que, a raíz de este enfrentamiento de extremos, de lados opuestos y antinómicos, comienza un recíproco proceso de anulación, que concluye en la aniquilación de ambas posiciones.

Lo que embiste Marx, tiene que ver con lo que ocurría, en el terreno filosófico, en la Alemania de entonces. Dicho de otra manera, Marx critica aquí el reducido espacio del debate; pues todo lo que ocurría ya fuera de índole religiosa, o política, ocurría tan solo en la esfera filosófica. Este panorama retrataba el esfuerzo de toda la generación de los jóvenes hegelianos, por salir del agobiante espacio dominado por la filosofía de Hegel:

> La crítica alemana no se ha salido, hasta en estos esfuerzos suyos de última hora, del terreno de la filosofía. Y, muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso, sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del

> sistema hegeliano. No solo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo una mistificación. La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme con fuerza haber remontado sobre Hegel. Su polémica contra Hegel y la de los unos contra los otros se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los otros. (Marx y Engels, 1970, pp. 16-17)

El defecto principal tanto del materialismo como del idealismo es finalmente la imposibilidad misma de concebir lo real en cuanto tal, lo que elimina cualquier homologación posible, y descarta toda relación del pensamiento de Marx con el materialismo anterior. Rechaza al materialismo de manera tan rotunda como rechaza al idealismo. Pero hay un matiz todavía que es preciso tener en cuenta; si adjuntáramos el nombre de Feuerbach al materialismo, y el de Hegel al idealismo, tendríamos que concluir que si bien en estos escritos de juventud, Marx corta definitivamente el cordón umbilical con el pensamiento de Feuerbach, no ocurre lo mismo con Hegel.

Ambas posiciones han sido enjuiciadas, entonces, por su unilateralidad. La crítica tampoco es la suma, o la síntesis de ambas, pues lo que ha revelado, como su propia posición, no pertenece a ninguna. Cuando la crítica describe la antinomia, lo hace desde fuera. No se siente involucrada, tanto así, que la describe, necesario es repetirlo, bajo la forma de un enjuiciamiento. Al negarlos en su unilateralidad, tanto al materialismo como al idealismo, es a la dicotomía en su conjunto que se está rechazando. Ni juntas ambas posiciones serían capaces de dar cuenta de lo que es la realidad. El resultado de este movimiento negativo deja como saldo una imposibilidad teórica para ambas formas de aproximación al objeto.

Por eso la crítica concluye el enjuiciamiento, volviendo a anticipar su propia posición respecto de aquello que el idealismo no puede concebir, posición que define como, *"la actividad sensible en cuanto*

tal". La posición de la crítica se hace explícita por segunda vez, mediante la enfática expresión, "en cuanto tal" [*als solche*]. Es decir, el idealismo aprehende la realidad solo de manera unilateral. La crítica, luego de rechazar la unilateralidad de ambas partes, se apresta a superar y abandonar el terreno en que se da esta dicotomía.[11]

El momento de Feuerbach

Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los conceptuales.

Remitir al ámbito de la filosofía alemana este círculo cerrado y dicotómico en que se debatían y se hacían antagónicas diferentes posiciones frente a la realidad, era narrar la historia de aquella generación intelectual que allí se encontraba empotrada, era describir su empeño por salir de este espacio. Su desesperado afán por subvertirlo todo reflejaba tanto la inquietud como la impotencia del hegelianismo. La salvación estaba únicamente en una ruptura definitiva con respecto al espacio que les albergaba y cobijaba.

Marx había celebrado en Feuerbach, en primer lugar, una cierta clarividencia respecto del dilema en que hallaba prisionero el pensamiento filosófico alemán; en segundo lugar, un esfuerzo diferente por superar este dilema, que le destacaba por sobre Bruno Bauer, Max Stirner y otros jóvenes hegelianos. Pero, no siendo el suyo, sino un esfuerzo incompleto e inacabado, lo dejaba también dentro del cerco en que estaban atrapados todos:

> [...] para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente se trata de revolucionar el mundo existente, de atacar y transformar prácticamente el estado de cosas que encuentra. Y si encontramos, a veces, en Feuerbach puntos de vista de este género, estos no son más que

[11] "No solo en sus respuestas, sino más bien en las propias preguntas que había una mistificación" (Marx y Engels, 1970, p. 16).

> intuiciones aisladas sin mayor influencia en su concepción general, para que podamos ver aquí otra cosa que gérmenes queridos de desarrollo. (Marx y Engels, 1968, p. 54, énfasis agregado)

Se desprende de este párrafo, que Marx se dispone a transitar siguiendo las huellas de la empresa de Feuerbach. Pero, teniendo a la vista los límites que aquel fue incapaz de franquear, y considerando que era de absoluta necesidad transgredirlos, si se quería salir del círculo hegeliano que los enclaustraba: "Reconocemos, por otra parte, plenamente, que Feuerbach, en sus esfuerzos por engendrar la conciencia de este hecho, va tan lejos como es posible para un teórico hacerlo, sin dejar de ser teórico y filósofo" (Marx y Engels, 1968, p. 74).[12]

> *[...] pero no concibe la actividad humana misma, como actividad objetiva.*

No obstante la valoración de Feuerbach, nos encontramos ante el preludio de una crítica. La preposición, "pero", anuncia la objeción que va a venir, y nos recuerda que el tenor principal de estas notas sigue siendo crítico. De esta manera, Marx nos recuerda y precave que la crítica sigue su curso.

Desde el momento en que Feuerbach no concibe la actividad humana como aquello que forma parte de la relación entre el hombre y la naturaleza, comienza a retroceder con respecto a lo que había avanzado mediante su anhelo inicial de "objetos sensibles, realmente distintos de los conceptuales". Entonces, en la expresión de tal anhelo, se asomaba su intento por salir de la ideología alemana. Por eso el movimiento que se lee aquí es inverso. De nuevo nos encontramos ante un proceso circular, cerrado, que retorna incesantemente sobre sí mismo. Feuerbach reproduce, en su propio programa filosófico, una circularidad similar a la que antes leyéramos a propósito de las posiciones

[12] *"Nous reconnaissons du reste pleinement que Feuerbach, dans ses efforts pour engendrer la conscience de ce fait précisément, va aussi loin qu'il est en somme possible à un théoricien de le faire sans cesser d'être théoricien et philosophe".*

materialistas e idealistas. El pensamiento de Feuerbach reproduce en una suerte de microcosmos, las contradicciones, dicotomías y antinomias que pueblan el macrocosmos de la ideología alemana.

La actividad revolucionaria practico-crítica

> *Por eso, en* La esencia del cristianismo*, considera solo a la actividad teórica como la auténticamente humana, en tanto que la praxis es concebida y fijada solo en su sucia y judaica forma de manifestarse.*

A través de esta referencia explícita a *La esencia del cristianismo,*[13] se advierte que también el universo conceptual de Feuerbach está fagocitado por la ideología alemana, y que por eso, solo considera "la actividad teórica como la auténticamente humana". A pesar de sus esfuerzos, por ir en sentido contrario, prima en él, la mirada del tipo de filósofo que había instalado y casi impuesto el gran filósofo que fue Hegel, en aquella coyuntura histórica cultural. En este ir y venir de aproximaciones unilaterales, de omisiones y aspectos que se descuidan, naufraga la posibilidad misma de su empeño. Lo que dice Marx aquí, va más allá de que tal o cual aspecto haya sido descuidado, o que no haya sido tenido en cuenta, sino que Feuerbach "no considera", porque no es capaz de ver, entendiendo esta incapacidad, como una falla fundamental, [*Hautmangel*]. De ahí que le reproche que la actividad sensible queda reducida en su pensamiento a sus más primarias expresiones.

[13] Marx menciona solo *La esencia del cristianismo*. Es también la obra que comenta Engels en el *Ludwig Feuerbach*, pero Feuerbach había publicado, además, y antes de la redacción de estas notas, otras dos obras, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* en 1842, y *Principios de la filosofía del futuro* en 1843. Pensamos que fue quizás la forma epigramática que asume la exposición en ambas obras lo que explica la forma de las *Tesis.* En Feuerbach estas tesis tenían, además, el carácter de manifiestos o llamamientos. Louis Althusser las traduce al francés y las publica en un solo cuerpo, bajo el título de *Manifiestos.*

Lo que Feuerbach no vislumbra, en definitiva, es lo que Marx llama praxis; a saber, la actividad revolucionaria, práctico-crítica. El concepto de "praxis" había sido mencionado ya a propósito del materialismo, y ahora reaparece para indicar aquello que Feuerbach no logra ver, o que solo ve bajo "su sucia y judaica forma de manifestarse".[14] No ver la actividad humana como praxis es, para Marx, una falla del pensamiento de Feuerbach, que se ha convertido en un obstáculo epistemológico. Pero, al decir esto, Marx le propone de inmediato otro programa, un programa propio. Sugiere que debiera haber hecho lo que él está haciendo. En síntesis, a propósito de su crítica a Feuerbach, Marx empieza aquí a hablar de sí mismo, de su propio programa. Lo hace definiendo el concepto de praxis como, "[...] actividad revolucionaria practico-crítica".

Dos obstáculos malogran, según Marx,[15] la empresa teórica que fue *La esencia del cristianismo*: 1) Considerar como humana solo la actividad teórica; y, 2) no comprender la importancia de la actividad revolucionaria práctico-crítica.

No es aquí todavía donde encontraremos una explicación de lo que está implicado en esta incapacidad para concebir "la actividad revolucionaria practico-crítica". Es aún temprano.[16] Pese a que la crítica anuncia y anticipa algunos de sus conceptos, permanece todavía

[14] Esta expresión funciona aquí como una metáfora que da cuenta del grado de rebajamiento al que Feuerbach reduce el concepto de praxis.

[15] Consideramos que es necesario advertir que lo que hemos dicho aquí, con respecto a Feuerbach, es preferente y exclusivamente el juicio de Marx. Lo advertimos porque a juzgar de la forma que adquiere por momentos nuestra lectura, pareciera que somos nosotros quienes estamos hablando de Feuerbach directamente. Reiteramos que el propósito principal de esta lectura de las *Tesis* es hablar, preferentemente, de Marx.

[16] "Temprano", en nuestra lectura, se entiende. Pues desde el momento que ella ha adoptado una hermenéutica que comenta a medida que el texto avanza, el rigor consiste en aceptar como válido sintagmáticamente lo que ya ha aparecido, no lo que viene. Se supone que la interpretación sigue la lectura que recorre adánicamente el texto. La nuestra es una segunda lectura, por cierto, que no supone dos sino "n" lecturas, pero que procede como si fuera la primera vez que se lee el texto.

hermética con respecto del nuevo espacio teórico que inaugura.[17] Esta es, por otra parte, la fuerza alusiva de estas once tesis.

Marx está hablando aquí de la praxis, concepto que ya había mencionado antes, a propósito del materialismo. El concepto de "praxis" fascina de tal manera que impide volver la mirada. Es una de esas palabras fulgurantes de las cuales estas notas son pródigas. Con praxis podemos remontar hasta Aristóteles, quien incluía allí también la actividad teórica. Pero si usamos, en cambio, el término "práctica", corremos el riesgo de llevar el análisis a la oposición corriente entre teoría y práctica, que trae consigo otra trampa dicotómica. Podemos aceptar provisoriamente esta resonancia griega, mientras no se haga del todo evidente, el sentido que aquí tiene el concepto, que irá emergiendo de la lectura, y reemplazando las referencias paradigmáticas.

En lo inmediato, empero, la alusión a la praxis, y la frase que la amplía como "actividad revolucionaria practico-crítica", muestran que tal actividad [*Tätigkeit*] no es puramente teórica, como lo piensa Feuerbach, y que, al reducirla a su forma más pedestre, desnuda los límites de su esfuerzo teórico.

Es temprano aún para comenzar a leer, en lo escrito, lo que la crítica piensa de sí misma, o lo que propone como fundamento. Pero, es evidente, que algo nuevo se pone a disposición, cuando se define la praxis como "actividad revolucionaria práctico-crítica". A medida que avancemos se hará, de más en más evidente, que es otro el camino por el que se dispone a transitar la crítica. Al leer estas notas desde su contexto materno, *La ideología alemana*, surge también la sospecha acerca si no está abandonando un cierto lenguaje. Será el movimiento de la crítica que va a revelarlo más adelante.

En esta primera tesis, la iluminación del espacio que inaugura la crítica es todavía muy tenue, apenas atenido al hecho de que hay un discurso crítico, que se ha situado fuera de lo que está siendo criticado. Se puede concluir, además, que la crítica subsume y supera con

[17] Recordemos que no hemos salido aun de la primera tesis, a la cual Labica le confiere el rango de introducción y de despeje conceptual.

su propio movimiento ambos extremos, tanto al materialismo, como al idealismo. Aunque ambos aparezcan contrapuestos, establece entre ellos una reciprocidad, refiriéndolos, a un movimiento único que los engloba, los niega y los supera. Los engloba porque la posición desde donde interviene es más abarcadora. Los niega porque no se adscribe a ninguno. Los supera, porque él mismo va a situarse más allá de ambos. La presentación del programa de Feuerbach, que aparece expuesto en su dicotomía, es el tercer punto que se introduce en la secuencia temática que contiene esta primera tesis.

Tesis II. La inversión de la mirada

En esta segunda tesis descendemos del cielo filosófico alemán a la terrenal praxis. Varias partes son perceptibles en ella; una primera en donde surge extraña e inusitadamente la pregunta por la verdad:

> *La pregunta de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica.*

En la segunda parte, aunque no se responde a la pregunta por la verdad, se la pone en relación con la praxis, y se afirma enfáticamente que es allí en donde se debe probar aquello, por lo que la pregunta interroga.

> *Es en la práctica donde tiene el hombre que probar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento.*

Y, por último, una tercera parte, donde se señala la inutilidad de la pregunta cuando se hace fuera del espacio de la praxis:

> *Toda disputa acerca de la realidad o no realidad del pensamiento, aislada de la praxis [Praxis], es una cuestión puramente escolástica.*

¿Qué ocurre al pasar de la primera a la segunda tesis?
Todo concurre a pensar que esta segunda tesis ha abierto una problemática inédita, distinta y autónoma respecto de la tesis anterior, y que la nota aparecería regida, ahora, por la pregunta acerca de la verdad. Atrás queda el círculo cerrado que creó la antinomia entre materialismo e idealismo. Atrás parece quedar también el esfuerzo de Feuerbach. Pero a medida que avanzamos en su lectura, nos damos cuenta de que, al redactar esta segunda tesis, Marx nos ha sacado del espacio nebuloso de la filosofía alemana, en donde todo aquello ocurría, y nos ha precipitado al espacio terrenal y concreto de la praxis. Esta ruda traída al mundo real de la praxis es la alteración más radical que observamos en el ritmo que armoniza estas once tesis. Su radicalidad asemeja a la que propone la última tesis. Es un violento cambio de terreno. Un descenso y a la vez, un abandono del espacio celeste de la ideología alemana. Todo lo cual nos revela que las preguntas de la tesis anterior han sido transportadas a un espacio epistemológico nuevo, en donde serán reformuladas y transformadas.

Transitaremos desde ahora por lugares abiertos; fuera del ámbito teórico cerrado del hegelianismo, cuyos obstáculos epistemológicos fueron ya descritos a propósito del materialismo y de Feuerbach, en la primera tesis. Se comienza a cumplir, aquí, la superación de aquello que Marx y Engels reprochaban a los jóvenes hegelianos: a saber, haber estado sometidos al universo filosófico de Hegel, sin siquiera haber intentado criticarlo:

> La sumisión a Hegel es la razón de por qué ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme con fuerza haber remontado sobre Hegel. Su polémica contra Hegel [...] se limita a que cada uno de ellos destaque un aspecto del sistema hegeliano, tratando de enfrentarlo, a la par contra el sistema en su conjunto y contra los aspectos destacados por los otros. (Marx y Engels, 1970, p. 17)

Este ámbito en donde habita la filosofía alemana surge definido como ideológico.[18] Para describir su naturaleza ideológica las imágenes se suceden. Especialmente las imágenes espaciales, que acuden, en auxilio, para mejor entender el desplazamiento que aquí estamos analizando. Se habla, entonces de un "arriba" y un "abajo"; del "cielo" y de la "tierra". Una frase de índole programática traza, en *La ideología alemana*, los protocolos antitéticos de ambos puntos de vista; el de Marx y el de la filosofía alemana. Es una contraposición en la que se enfrentan propuestas antagónicas, que se excluyen:

> Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. (Marx y Engels, 1970, p. 26)

Luego a diferencia de cómo procede la filosofía alemana, que desciende del cielo para subsumir y resolver lo que ocurre en la tierra, ellos se proponen ascender, desde la tierra para explicar el secreto de la mistificación celeste. Este programa va a ser desarrollado a lo largo de las once tesis. Aquí queda presentado como uno de los rasgos esenciales del movimiento que asumirá en lo sucesivo el discurso crítico. A medida que leamos estas tesis no solo vamos a encontrarnos con un "arriba" y un "abajo", sino que tendremos, además, vertiginosos viajes verticales de un extremo al otro.

La filosofía desciende al encuentro con la praxis

> *La pregunta de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva no es una pregunta teórica sino una pregunta* práctica.

[18] Lo que da sentido al título (*La ideología alemana*) de esta extensa crítica al neohegelianismo que estaba escribiendo con Engels, cuando redacta las *Tesis*. Lo que por otra parte revela que ha habido una ruptura.

La pregunta que pone en relación el pensamiento humano con una verdad objetiva es la pregunta filosófica por excelencia; aquella que en la tradición filosófica interrogaba por un *Adaequatio rei et intellectus*.[19] La pregunta por la verdad se reitera a través de los grandes autores que anudan una historia de la filosofía (si es que eso existe). Hoy en día se ha actualizado como pregunta fundamental de la filosofía analítica.

Para los propósitos del presente comentario, nos apartaremos de esta problemática, para pasar, más bien, a preguntarnos ¿Por qué aquí y ahora esta pregunta? ¿Se refiere la pregunta al círculo ciego con que nos encontramos en la primera tesis, o abre una problemática diferente? ¿Qué es lo que está aquí en juego? ¿La tradicional relación metafísica entre un pensamiento y la cosa, como lo dan a entender algunas de las interpretaciones de estas tesis? No pensamos que esta sea una lectura posible, pues esa problemática pertenece, más bien, al espacio que se abandona. En cambio aquí, desde el comienzo de la segunda tesis, la crítica ha endilgado por una dirección contraria a esta controversia. En vez de entrar en un camino ya transitado, la crítica de Marx niega, como un lugar posible, aquel en donde hasta ahora la pregunta había sido propuesta.

Si bien Marx ingresa en aquello por lo que la pregunta interroga, esto es, en el problema de la verdad, no lo hace de la misma manera. No intenta responder a lo preguntado por la pregunta. Habiéndola lanzado, se detiene a mitad de camino, se desvía eludiendo ostensiblemente la trayectoria de lo interrogado, para afanarse en examinar la pregunta misma, señalando cuál es para él la naturaleza de esta pregunta. La saca del espacio en donde la había mantenido la tradición filosófica para trasladarla a un espacio nuevo que propone, un espacio inusitado para toda una tradición: al espacio de la praxis. Esta es la primera anunciación de que ha habido un abandono del lugar en donde antes regía la pregunta. Espacio hasta ahora habitado por la teoría en estado puro. El abandono de aquel espacio se hace

[19] La verdad como la adecuación entre el intelecto y las cosas.

en pro de una relación nueva; de una relación con la praxis; relación que la modifica, de alto a abajo.

Luego de una dilación, la crítica parece haber pisado tierra firme, y encontrarse en su propia morada. Habiendo dado este paso, el discurso se hace enfático y afirmativo; “no es una pregunta teórica”, afirma, sino una pregunta práctica. O mejor, una pregunta que está más bien vinculada a la praxis. Así, la otra parte de la frase, o sea, que no se trata de “[...] una cuestión teórica sino una cuestión práctica”, nos introduce, de nuevo, en la espinuda cuestión de la praxis. En efecto, aunque la pregunta por la praxis dicte aquí el orden del discurso, y trace una necesaria continuidad, entre la primera y la segunda tesis, poco sabemos todavía acerca de ella misma. No obstante, aquello, que una crítica, avara al respecto, ha dejado insinuar en su breve recorrido. Los conceptos que aluden a este nuevo elemento, dándole consistencia semántica, tendrán que ser indagados fuera del texto, en el plano paradigmático, es decir, en el contexto teórico e histórico que lo circunda y explica.[20] Pero el movimiento que ha habido, y que se desarrolla en el plano sintagmático, por escueto que este sea, es el que nos puede proporcionar luces acerca de este desplazamiento que ocurre entre un “arriba” y un “abajo”.

Nos encontramos entre dos alternativas opuestas ontológicamente. Dos alternativas que definen antitéticamente la relación entre lo que determina y lo determinado. Al optar por una vía opuesta a la de la filosofía alemana, Marx define lo de arriba como “[...] formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres” (Marx y Engels, 1970, p. 26). Pero agrega en seguida, que se trata de

[20] Si bien en estas *Tesis* se habla casi exclusivamente de Feuerbach, no hay que perder de vista que por detrás está revisándose, autocríticamente, la conciencia anterior del propio Marx. El desplazamiento hacia abajo, que la crítica efectúa de la primera a la segunda tesis, corresponde al viraje radical efectuado por el propio Marx, desde su encuentro en París con la economía política y el socialismo. La escritura de *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, y estas once tesis expresan este doble ajuste de cuentas, y el predominio del ejercicio autocrítico. La burla, el sarcasmo, las fórmulas rotundas, la aparente ausencia de la duda en el proceso crítico oscurecen las difíciles y casi trágicas condiciones en que este viraje fue emprendido.

"[...] sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales" (p. 26).

La pregunta por la praxis

> *Es en la praxis [*Praxis*] donde tiene el hombre que probar la verdad, esto es, la realidad y el poder, el carácter terrestre de su pensamiento. Toda disputa sobre la realidad o no realidad del pensamiento, aislada de la praxis [*Praxis*], es una cuestión puramente escolástica.*

La crítica no entra a debatir acerca de la verdad, en el lugar en donde tradicionalmente la pregunta había sido formulada. Retiene, como previo saber, cuál es la índole misma de la pregunta y cuál es el lugar en donde puede ser dirimida. Mientras esto no sea dilucidado, no responde. ¿Cuál es, entonces, el lugar en donde la pregunta se hace posible y asegura su respuesta? La respuesta es la praxis: "Es en la praxis [*Praxis*] donde tiene el hombre [*Mensch*] que probar la verdad, esto es, la realidad y el poder, el carácter terrestre de su pensamiento"

Una vez que la pregunta ha sido adscrita al espacio de la praxis, parecería necesario resolver por qué solo allí la pregunta se hace factible. Pero la crítica no se limita a desplazar la pregunta de un lugar a otro, como si el problema que ella encierra fuera el mismo en uno o en otro lado. O, si todo se redujera a saber cuál es el lugar correcto de su pertenencia. Lo que la crítica hace es trasladar el problema de allí en donde aquellas preguntas, que "arriba" se enredaban en una dicotomía, vienen resueltas por el solo hecho del desplazamiento. Más adelante Marx va a proponer todo un programa de lo que hay que hacer, pero lo que aquí queda establecido es que solo abajo este problema podrá ser resuelto.

En reemplazo del lugar en donde tradicionalmente se había formulado la pregunta por la verdad, se afirmó, primero, que esta era "una pregunta práctica". Se agrega ahora que es en la praxis en donde se debe probar la verdad del pensamiento. Graduación más precisa que remite la respuesta a la realidad, el poder y el carácter

terrestre del pensamiento. Tres especificaciones de lo que supone e implica esta prueba. Atrás ha quedado la pregunta por la *adaequatio*. Ahora aparece reemplazada por un acto de intervención humana, acto concreto mediante el cual los hombres prueban tanto el poder, como lo terrenal de su pensamiento. La naturaleza de esta prueba ya no tiene por qué ser puramente teórica. La *adaequatio* era algo que se dirimía por la sola fuerza del pensamiento filosófico. Ahora en cambio la verdad aparece inmersa en la acción humana, concreta, y material; vale decir, en la praxis. Es en torno a este acto, que Marx va a insistir en estas once tesis. Estamos aquí mucho más cerca de lo que se podría suponer, de la undécima tesis.

Importa ahora detenerse en aquellos conceptos que Marx propone para definir la prueba, a la cual el pensamiento puramente filosófico debe someterse. En primer lugar, tenemos la criba de la realidad: un pensamiento verdadero es solo aquel que logra lo que pretende: ser real. Labica le otorga a este concepto un sentido que viene de la herencia hegeliana, cuando este dice que "todo lo real es racional y todo lo racional es real":

> La *Wirklichkeit* es la realidad, lo real de la célebre fórmula del Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho,* según el cual, "aquello que es racional es real y lo que es real es racional", a condición, aun aquí, de no darse una representación cosificada, compacta, inmóvil, de lo real. La *Wirklichkeit* incluye el proceso que instituye la realidad. Ella es acto y propiamente, la efectividad. (Labica, 1987, p. 29)

Luego, tras esta pretensión de realidad que debe acompañar a todo pensamiento, viene la exigencia de poder [*Macht*] que opera como la expresión de la voluntad, de una fuerza, de un deber ser que actúa como el impulso que mueve a alguien a transformar aquello que todavía no es real, en real. Por eso se habla de poder entendido como el poder transformador supuesto e ínsito en el acto productivo humano. Pues por poder se entiende aquí el poder de los hombres. Un poder transformador, que les es constitutivo y suyo propio; un poder que hace del hombre, un hombre. Es el poder que los hombres tienen

sobre todo aquello que se le opone. Poder que se demuestra, o se comprueba en el proceso de la producción. Es decir, el poder que surge cuando el hombre transforma la naturaleza la hace suya, apropiándose de ella mediante su acción.

Un tercer concepto que se une a la trilogía propuesta se refiere al carácter terrestre [*Diesseitigkeit*] que debe asumir el pensamiento.[21] Indicando con eso, lo terrenal. En esta palabra "terrenalidad", que se puede traducir también por "lo terrenal", siguen resonando otras expresiones tales como la de "tierra" referida a la pareja metafórica "cielo/tierra"; o, a la expresión "de este mundo" por oposición al "otro mundo", el "ultraterreno" con el que en *La ideología alemana* definió a la filosofía neohegeliana. Es en este lugar, propio de la praxis, en donde la "prueba" debe efectuarse. De esta manera, la referencia a un "carácter terrestre" se vierte el conjunto en un aquí y ahora históricamente determinados. Pierre Macherey emplea la fórmula "naturalidad inmanente de su pensamiento". Con ella traduce la palabra alemana *Diesseitigkeit*, lo que le permite circunscribir la verdad de tal pensamiento a un aquí y ahora bien determinados históricamente. Esta precisión traza los límites que determinan la verdad o no verdad de un pensamiento, y los parámetros a que este límite debe atenerse.

El abismo que se ha abierto entre ambos espacios crea también perspectivas inéditas; otra manera de abordar la realidad, y a través de ello, o junto con ello, preparar el terreno para responder a la pregunta acerca de la praxis, aunque ese proceso ya está en marcha, y su dilucidación no espera una revelación final, sino que poco a poco se asomará a través del despliegue del discurso crítico.

Fue al final de la primera tesis, que la praxis apareció entendida como «la actividad "revolucionaria", es decir, como actividad "práctico-crítica". Pero esta afirmación no era directa, no estaba allí como

[21] La traducción le da un sentido muy preciso a esta terrenalidad, que en español es más amplia. En la versión francesa se dice: "*la réalité et la puissance de sa pensée dans ce monde et pour notre temps*" (Marx y Engels, 1968, p. 32). Esta traducción es toda una interpretación, que añade un aquí y ahora preciso, a la frase de Marx, aunque arriesga de proyectarla más allá de su tiempo. ese aspecto queda, por lo menos, ambiguo.

la definición inmediata del término praxis, puesto que aparecía en rigor, como una especificación de aquello que Feuerbach no alcanzaba a comprender. Solo en esta segunda tesis, la referencia se hace directa.

Para salir del universo hegeliano, la crítica funda un nuevo espacio de referencia, que le es propio, y que se halla dentro de otra concepción de la realidad. Por realidad debemos entender aquí ese especial dominio que el propio movimiento de la crítica está proponiendo a través del concepto de praxis. Al ser esta la realidad que invoca, se puede concluir que la crítica concibe la realidad, desde una forma absolutamente diferente y que es justamente esta diferencia la que le ha permitido no solo salir del impase sino concebir a su vez el enjuiciamiento desde una mirada abarcadora que subsume las posiciones enjuiciadas en el propio movimiento de la crítica.

Hay, por lo tanto, un cambio, que no consiste en el mero pasar de la teoría a la práctica. Tampoco el cambio consistiría en que ahora, se privilegia la práctica, como dicen algunos de los intérpretes de estas tesis. El cambio habría que concebirlo, más bien, como dos formas radicalmente diferentes de entender esta relación en su conjunto. El cambio supone no solo la transformación de la oposición en su conjunto, sino también una radical modificación de sus términos.

¿Qué está implicado en el nuevo punto de vista que proviene de la noción de praxis? ¿El concepto de actividad revolucionaria práctico-crítica, que en esta tesis aparece estrechamente vinculado a la intervención de la subjetividad; a la acción de un sujeto histórico que en el *Manifiesto* va a quedar definido como el proletariado?[22]

[22] Georges Labica en un cuadro general con el cual ilustra la presencia y recurrencia de los distintos conceptos muestra que el campo semántico que tiene que ver con actividad humana es hegemónico en las *Tesis*. Concurren a este campo las nociones de *menschlich*, humano, (tesis I); *Mensch*, hombre, (tesis II); *Gesellschaft*, sociedad, (tesis III); *Welt*, mundo, (tesis IV); *menschliche Wesen*, esencia humana, (tesis VI); individuo, producto social (tesis VII). Praxis, práctica humana, (tesis VIII), individuo y sociedad (tesis IX), sociedad humana (tesis X), mundo (tesis XI).

Una conclusión para la segunda tesis

Al seguir la huella que deja el discurso crítico, nos percatamos que cuando se pasa de la primera a la segunda tesis ha habido un cambio de terreno, un desplazamiento; que se nos traslada a otro espacio, un espacio nuevo que subsume el anterior, haciéndolo suyo. Es en este nuevo espacio que ahora nos encontramos. Fuera, por lo tanto, de la esfera cerrada de la ideología alemana. Tal desplazamiento es de envergadura, tanto porque implica una ruptura, que es casi una liberación con respecto al impase descrito en la primera tesis, como también, porque este nuevo espacio pretende dar cuenta de lo real, partiendo de las debilidades ideológicas que surgían en el espacio anterior. Es un salto de talla ontológica el que aquí se describe. En este nuevo espacio van a situarse las tesis que siguen. El paso que ha habido, de la primera a la segunda tesis, da cuenta del nuevo estatuto epistemológico en que deben situarse estas once tesis sobre Feuerbach.

El desplazamiento supone una inversión entre teoría y realidad, como también un cambio en el estatuto de ambas. La manera como la teoría pasa a ser concebida ahora, su nueva estructura, coloca lo determinante en el lugar de lo determinado y viceversa.

Tesis III. Una confrontación directa con el materialismo

De las tres partes en que puede dividirse esta tesis, la primera comienza con la crítica a la unilateralidad de la doctrina materialista acerca del cambio de las circunstancias, porque no tiene en cuenta que las circunstancias cambian por obra de los hombres:

> *La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación, olvida que las circunstancias cambian por obra de los hombres y que el educador mismo tiene que ser educado.*

La segunda parte se refiere a la escisión que esta doctrina hace de la sociedad en dos partes, para colocar una sobre la otra.

> *De allí [*daher*] que tenga que escindir a la sociedad en dos partes [*zwei Teile*], de las cuales una es elevada por encima de la otra.*

En la tercera interviene la crítica proponiendo la coincidencia entre cambio de las circunstancias y el cambio de los hombres, como una solución opuesta y alternativa a la posición del materialismo:

> *La coincidencia entre el cambio de las circunstancias y el cambio de la actividad humana o cambio de los hombres mismos solo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis revolucionaria.*

En la tesis anterior, la crítica negaba la posibilidad teórica de un pensamiento que se gestara ajeno, anterior, y por lo tanto fuera, de la coherencia que el concepto praxis postulaba. Aquí entramos en el análisis de dicha coherencia, e incluso de su racionalidad. Este examen, y las explicitaciones que lo acompañan, irán surgiendo a medida que la crítica evolucione. Marx retoma de nuevo, el enfrentamiento con el materialismo. Esta tesis le está específicamente destinada. Pero podemos preguntarnos, ¿por qué Marx se enfrenta ahora solo con el materialismo, habiendo sido tres los contrincantes que hizo visibles en la primera tesis? ¿Será porque la ruptura de su pensamiento con el idealismo le parece evidente? ¿O porque concibe al materialismo como referencia para su propia concepción del mundo? Para leer algo al respecto tendremos que esperar hasta la novena tesis; mientras tanto entremos en esta problemática particular que plantea la tercera tesis.

Si los personajes de este drama siguen siendo los mismos, el espacio en que esta confrontación acontece, ya no lo es. Estamos instalados en otro espacio teórico. El embate crítico sigue, pero ahora a través de los protocolos que la praxis impone. Hemos salido del terreno de la ideología alemana, en donde los obstáculos epistemológicos impedían vislumbrar la salida del cerco hegeliano, para entrar al espacio abierto de la praxis.

La doctrina determinista del cambio de las circunstancias

La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación [...]

Lo que en este momento resulta aludido, es tan solo una parte del cuerpo doctrinal del materialismo, aquella que se refiere a la doctrina [*Lehre*] materialista acerca del cambio de las circunstancias, y al cambio de los hombres. Engels modifica la redacción, tratando de hacer explícito que se trata de circunstancias y de educación que ya han cambiado, lo que acentúa el efecto causal que tiene este cambio sobre los hombres.

Esta relación de los hombres con la naturaleza, y con la historia, es concebida por la doctrina materialista como causal y dictada por el imperio de la necesidad. Es el cambio de las circunstancias, conforme a esta doctrina, el elemento determinante. Lo determinado, es la acción de los hombres, pensada aquí como un simple epifenómeno. Por eso el cambio que se produce en la actividad de los hombres, en el curso de su existencia, no surge, según esta doctrina de un movimiento propio, sino desde fuera e impulsado por una necesidad que lo supera y trasciende. Estos hombres se hallan, en consecuencia, sometidos a una causa ajena, aparte, que impera sobre ellos. En suma, están, en su acción, determinados absolutamente. La historia es concebida como un sino fatal y la relación, entre los hombres y las circunstancias, se instala como una oposición en donde se enfrentan, como partes opuestas, pero donde una prevalece sobre la otra.

Tanto en esta tercera tesis, como en *La ideología* hay un énfasis distinto al de la doctrina materialista. De este énfasis proviene, por ejemplo, el tenor crítico que contiene el siguiente texto de *La ideología alemana*:

> La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por todas las generaciones que le han precedido; de este hecho, cada generación, de una parte, continúa el modo de

> actividad que le ha sido transmitida, pero en circunstancias radicalmente transformadas, y, de otra parte, modifica las antiguas circunstancias librándose a una actividad radicalmente diferente. Ocurre que se tergiversan estos hechos por la especulación diciendo que la historia reciente es la meta de la historia anterior, como si dijéramos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en "una persona junto a otras personas" [...] mientras que lo que designamos con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea" de la historia pasada no es otra cosa que una abstracción de la historia anterior, una abstracción de la influencia activa que la historia anterior ejerce sobre la historia reciente. (Marx y Engels, 1970, pp. 49-50)

Además de quitarles a las circunstancias el primado causal que le otorga la doctrina materialista, Marx introduce y enfatiza la fuerza e importancia que la acción de la praxis humana tiene en este proceso de la producción material de la vida. Este texto de *La ideología* rechaza, justamente, aquel determinismo, cuya concepción se acerca enormemente a la idea de un "proceso sin sujeto".[23] No obstante que la "Introducción del 59" aporta una solución más estructurada al problema del desarrollo y cambio de las circunstancias remitiéndolo a la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, cuando aborda el problema de la determinación la ambigüedad es flagrante. Esta tercera tesis es decisiva para entender lo que Marx quiso decir cuando se refiere a la determinación en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Creemos que lo que dice el texto del prólogo, demasiado sintético, debiera leerse a la luz de estas once notas. Es en esta línea de desarrollo que va a avanzar esta tercera tesis.

[23] Idea que gozó de una cierta fortuna gracias a las posiciones del grupo de Althusser en la segunda mitad de los años sesenta del siglo pasado.

Lo que la "doctrina materialista" olvida...[24]

> *[...] olvida que las circunstancias cambian por obra de los hombres y que el educador mismo tiene que ser educado.*

El reproche comienza aludiendo a un olvido. Pero evidentemente este olvido no es un simple "pasar por alto". Porque no es un olvido casual, como suelen ser los olvidos cotidianos. Lo engañoso, en este caso, es que podríamos pensar que se trata de un error de fácil corrección. Pero la diferencia entre el olvido de todos los días y este es de talla. Es la diferencia que hay entre algo que por el momento no se ve, o no se percibe, y la ceguera, es decir lo que no se ve porque no se puede ver. Aquí, el olvido supone una negación, la cual es a su vez negada, cuando se hace evidente lo olvidado. Lo que se olvida, es lo que no está, ni estaba en el recuerdo, y cuya índole es de tal peso teórico que entre olvidarlo y no olvidarlo hay dos campos de significación radicalmente distintos. Por eso concluimos que se está aludiendo aquí a una falla fundamental en la constitución misma de la doctrina materialista. A una ceguera inevitable, por el lugar desde donde parte el materialismo filosófico.

Desde este momento se hace explícita la posición que sustenta el discurso crítico. Es una nueva manera de hablar que surge en este nuevo espacio, y la crítica a medida que interviene revela su propia visión de la problemática. Ella ve lo que la otra es incapaz de ver. Si el acto de "no ver" correspondía a una ceguera constitutiva del materialismo, el hecho de que la crítica vea tiene repercusiones de la misma envergadura epistemológica. Entre la incapacidad de uno y la plena visión del otro, hay un abismo teórico, un radical cambio de la mirada. Lo que nos indica que estamos aquí ante algo absolutamente nuevo. De pronto hemos sido propulsados ante una nueva

[24] No obstante cumpla aquí solo una función metafórica, cabe hacer notar que el término empleado, en alemán, para educación es el más cercano al de pedagogía en su sentido estricto.

dimensión de la problemática, que no solo corrige la falta de visión del materialismo, sino que muestra lo que "hasta ahora" no había podido ser visto. La constitución entera de un nuevo espacio, con toda la reformulación del instrumental teórico que eso supone.[25]

Luego de señalar el "olvido", el discurso crítico, interviene directamente mostrando aquello que la doctrina materialista, no tiene en cuenta. Gracias a esta intervención, el énfasis cambia. A la fuerza que parece mover a las circunstancias se le opone ahora la fuerza de la acción humana. La intervención de los hombres representa un movimiento opuesto que se contrapone, al que resalta la doctrina materialista. Marx coloca el rango de la acción humana al mismo nivel en que la doctrina materialista había colocado a las circunstancias.

Al mismo tiempo que se critica el olvido, se propone una reciprocidad cuya sola existencia trae resuelto el problema. En efecto, concebir la actividad humana como praxis, no implica invertir la lectura de esta relación, haciendo prevalecer, como un desquite, lo que antes era rebajado. Lo que se propone, en cambio, mediante la metáfora de que "el educador, a su vez, debe ser educado", es establecer un equilibrio sobre la base de una necesaria reciprocidad. Al final nos quedamos con una relación dialéctica, cuyas partes efectúan en su interior movimientos contrarios, pero funcionando dentro de un mismo proceso.

La metáfora "que el educador mismo tiene que ser educado" se contrapone a la idea "que el educador es quien educa", y que el educado es el receptáculo de tal educación. Este aspecto inverso de la metáfora, aquí elíptico, transmite claramente el carácter unidireccional de la relación, pues en ella solo se admite una posibilidad; a saber, alguien designado como educador cumple con la función activa, mientras que el otro, el educado, recibe pasivamente la acción de

[25] La tercera tesis efectúa el mismo movimiento, al desarrollar el mismo programa que la crítica llevó a cabo entre la primera y la segunda tesis. Con la sola diferencia de que, si entre la primera y la segunda tesis asistimos al desplazamiento hacia un espacio nuevo, aquí estamos ya instalados en este espacio y presenciamos desde allí lo que ocurre.

aquel. Ambas partes son claras en sus respectivos roles y funciones. Una oposición bipolar se instala entre ellas. O se es el educador, o se es el educado. Es esta una concepción estática y antinómica de la educación. Este hombre definido por la doctrina materialista como un ente pasivo, recibe los efectos de un movimiento que le viene desde fuera, y que lo determina sin que él pueda hacer nada al respecto. Hay una total ausencia para la doctrina materialista, del lado activo del ser humano.

Por el contrario, el punto de vista de la crítica reivindica la acción de los hombres, la voluntad y el poder de esa intervención. Marx reivindica en la acción humana junto con la expresión de un poder, un fuerte acento volitivo. Esto tiene que ver con el sentido mismo del concepto de praxis y con la manera como los hombres se enfrentan a la naturaleza. Marx, además, no hace diferencia aquí, entre la acción transformadora de los hombres en el proceso de la producción de su vida, y el poder que puede llegar a tener su intervención política en tanto que praxis.[26]

El que las circunstancias también puedan cambiar por obra de los hombres, establece un equilibrio y una reciprocidad entre la acción de los hombres y el cambio de las circunstancias. En *La ideología alemana*, hablando de la historia, Marx entrega una cierta descripción de lo que puede ser este proceso: "[...] cada generación, de una parte, continúa el modo de actividad que le ha sido transmitida, pero en circunstancias radicalmente transformadas, y, de otra parte, modifica las antiguas circunstancias librándose a una actividad radicalmente diferente" (Marx y Engels, 1970).

No obstante, ellas conserven sus funciones respectivas, y no obstante la relación misma las suponga, cada una pasa en el curso de esta dialéctica general, a asumir, en un momento dado, el papel de la otra. Es así como se origina esta interrelación. Sin dejar de ser

[26] Es justamente esta fuerza de la acción política de los hombres la que se hace casi opaca en el prólogo de la *Contribución*. De ahí la importancia que tienen las *Tesis* y *La ideología* con respecto a la obra posterior de Marx.

diferentes, los términos intercambian sus roles. Así la relación sigue existiendo, pero no ya como algo desequilibrado, en donde el rol que juega la actividad humana práctica no aparece.

La escisión de la sociedad en dos partes

> *De allí que tenga que escindir a la sociedad en dos partes, de las cuales una es elevada por encima de la otra.*

La escisión de la sociedad en dos partes surge como el resultado inevitable del "olvido". Viene de ahí. Además, como no se había hablado hasta aquí de sociedad, la presencia del concepto introduce, ahora, junto a las temáticas filosóficas abordadas, los problemas sociales y políticos que de esta noción se derivan. La fórmula adverbial "de ahí" [*daher*], vincula esta parte con lo anterior. Es decir, el olvido, conduce a que la doctrina materialista escinda la sociedad en dos partes. El verbo empleado, para definir acto de escindir,[27] es el verbo alemán *sondern* que significa al mismo tiempo separar, poner aparte, y, en otra de sus acepciones, "segregar". El verbo anticipa en consecuencia un cierto tipo de escisión que al mismo tiempo implica la segregación de una de las partes de la sociedad. Es la sociedad la que aparece ahora escindida, cortada en dos partes, lo que da indicios claros acerca de la connotación que el acto de elevar una sobre la otra, puede tener. En suma, si hasta aquí la referencia a la doctrina materialista tenía una dimensión filosófica, o a lo más cultural, ahora se refiere al aspecto político supuesto en la concepción sociedad moderna.

Leamos de nuevo la parte final de la frase: "[...] de las cuales una es elevada por encima de la otra". ¿Cómo entender la carga semántica del "dominio", que está implícito en esta frase? Henos aquí ante un conflicto para la opción hermenéutica que hemos adoptado. En efecto, si entramos a llenar de contenidos lo que esta suerte de "dominio"

[27] Labica traduce la frase empleando el verbo francés dividir.

de una parte de la sociedad sobre la otra, quiere expresar, tendríamos que salir de la linealidad del texto. Por ejemplo, ¿podemos otorgarle a esta expresión un valor anticipatorio diciendo que aquí hay una referencia a la lucha de clases *avant la lettre*? ¿Se trata de una división política, o de una económica y social? Recordemos que este texto se escribe después de las *Manuscritos de 1844* y que en ese momento el concepto de proletariado tenía ya para Marx connotaciones no solo económicas, sino también sociales y políticas.

La coincidencia entre el cambio de las circunstancias y la actividad humana

> *La coincidencia entre el cambio de las circunstancias y el cambio de la actividad humana o cambio de los hombres mismos [...]*

Marx interrumpe su discurso crítico, para introducir de manera clara y directa, su posición, la que comienza oponiendo, a la idea de escisión, la de *coincidencia*, que implica, al revés una reciprocidad, o a un equilibrio entre aquellas partes que la doctrina materialista mantenía irreductibles. Si bien Marx distingue también entre el cambio de las circunstancias, y la acción de los hombres, no instala una absoluta indistinción entre ambos. Tampoco los reduce a un concepto único, sino que conservando sus respectivas diferencias y habiendo sido definidos como contrarios, concibe su unidad, como identidad entre estos contrarios:

> Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida [...]. (Marx, K., 1973, p. 21)

La noción de praxis está estrechamente ligada alconcepto de trabajo concebido como la creación material incesante de los hombres. Al decir "hombres" es preciso entender al mismo tiempo: a) los hombres

viviendo en sociedad; b) las relaciones que estos hombres establecen con la naturaleza, a través de una forma social ya dada, desde que sus fuerzas productivas comienzan a funcionar; y, c) la manera como este movimiento de conjunto influye en la relación que los hombres establecen entre sí. Es en este conjunto de interrelaciones, en este cruce, que el hombre se va haciendo a sí mismo.

Cuando de un lado se coloca el cambio de las circunstancias, y del otro, a la actividad humana, que también está influyendo en el cambio de las circunstancias, entramos en lo que podríamos llamar el aspecto activo de la relación. La "coincidencia" sería, en este caso, una dinámica que supone influencias mutuas, la acción de fuerzas recíprocas donde cada parte actúa sobre la otra. De donde resulta el "educador educado", como reza la metáfora.

Por lo tanto, el concepto de praxis comprende tanto la acción transformadora, tal como se da en la producción, como también tal como ella se da en la acción teórica y política. Marx la define como actividad revolucionaria que es a la vez práctica y crítica. Al adjuntarle, como lo hace en la segunda tesis, las nociones de fuerza y poder, es un himno que canta a la acción libre y transformadora del hombre. El hombre se hace a sí mismo en la misma medida que actúa frente a la naturaleza. Para Marx lo primero es, como dijo Goethe, la acción; los hombres actúan, se implican y comprometen, no se limitan a una simple contemplación. No una contemplación [*anschaung*], de la que habla Marx, sino un enfrentamiento con la naturaleza la cual transforma y de la cual se apropia, simultáneamente.

Marx no considera la naturaleza, la historia, y la acción de los hombres como elementos aislados, sino como un conjunto funcionando en el interior de un proceso único, en el transcurso del cual, la naturaleza se va haciéndose historia, y estableciendo vínculos indisolubles con lo que los hombres van siendo también, en cada momento, partícipes de esta historia. De tal manera, dice Marx, que la historia encuentra en cada estadio:

> Esta concepción revela que [...] en cada una de sus fases [la historia] se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus propias condiciones de existencia y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial, de que, por lo tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida que este hace a las circunstancias. (Marx y Engels, 1970, pp. 40-41)

Por consiguiente, la distinción entre ambos vale tan solo para señalar que la naturaleza es, necesariamente, algo exterior, que hace frente al hombre, pero que si este se enfrenta a ella es porque ya la ha hecho suya de cierta manera. Es esta acción recíproca del hombre la que establece la coincidencia, el equilibrio entre ambas partes, de tal manera que: "Tanto como las circunstancias hacen a los hombres como estos hacen las circunstancias".

En el primer caso, justamente, la producción está concebida por Marx como el paso del reino de la necesidad al de la libertad, producir es producir bienes para satisfacer necesidades humanas. Este acto nos arranca del imperio de la necesidad y nos abre un espacio de la libertad. Es en esta relación que el concepto de libertad comienza a vislumbrarse.

El asalto a la razón burguesa

> *[...] solo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis revolucionaria.*

La palabra "racionalmente" ha sido lanzada con todo el conflicto que arrastra su polisemia. ¿De qué racionalidad se habla, en este caso, y a propósito de quién? Del materialismo no, porque justamente el materialismo no está provisto teóricamente para poder ver la

coincidencia. Su "ceguera" colinda con el fracaso y proviene de la impotencia de su propia racionalidad, que en el fondo es la racionalidad de la cultura burguesa del siglo XIX, o, lo que llamamos hoy, la racionalidad moderna. ¿Implica esto que la doctrina evocada y criticada aquí no era racional? Pensamos que se trata más bien de la aparición de una nueva forma de racionalidad. La crisis de la razón moderna, precipitada por sus contradicciones internas, se halla ahora frente a otra racionalidad, frente a una nueva manera de ver, respecto de la cual la suya parece "ceguera". La nueva racionalidad que surge ahora es tan diferente, que emerge respecto de la otra como una verdadera subversión; o como un asalto a la razón de aquella. Lukács equivocó la relación entre su título y los contenidos de su obra, *El asalto a la razón*, pues el asalto a la razón moderna comienza con Marx, no solo con Nietzsche o con Heidegger. Y la razón que se asalta es una de las racionalidades que el siglo XIX pudo producir. La otra, la subversiva, la antagónica, estaba ya emergiendo en estos escritos juveniles.

Si nos atenemos estrictamente a lo que dice el texto, la racionalidad de que habla Marx consiste en la capacidad de ver la coincidencia, la reciprocidad y el equilibrio entre la naturaleza y la actividad humana. Pero esto ocurre solo cuando se adopta el punto de vista de la praxis. La crítica revela que su posición es la posición de la praxis, y que precisamente por eso, ella puede dar cuenta racional y coherentemente de esta relación. La praxis no solo es su explicación, sino su propio movimiento; la forma y el contenido de esa relación. Además, esta aparición del concepto de praxis señala que el materialismo ha sido sobrepasado y superado, y que una nueva concepción del mundo acaba de emerger.

Tesis IV. El comienzo del descenso

Volvemos de nuevo a Feuerbach, quien es ahora el sujeto exclusivo y evidente de esta cuarta tesis. Se critican los impases de su esfuerzo por salir del cerco hegeliano. La posición de Marx se va a hacer

evidente al respecto. El contenido de ambos movimientos, el de Feuerbach y el de Marx, van a localizarse ahora en lo que tanto afanó al pensamiento neohegeliano: en la crítica a la religión.

Se pueden distinguir, en esta cuarta tesis, tres partes:

> *1) Feuerbach parte de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y un mundo profano. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su base profana.*

La primera parte nos instala de inmediato en un mundo dividido entre lo religioso y lo profano; un arriba y un abajo. Dos extremos mediante los cuales se metamorfosea el programa que Feuerbach se ha propuesto. Nos proponemos abordar, aquí, la forma como Marx critica en este caso a Feuerbach, y cómo detrás de su intento subyace la crítica al materialismo, y cómo en esta revisión crítica del programa del otro va a emerger la propia posición de Marx:

> *2) Pero el hecho que la base profana se desprenda de sí misma para ir a constituirse en las nubes en un reino autónomo solo puede explicarse por el desgarro íntimo y la contradicción interna de esta base profana.*

La problemática que vamos a examinar se refiere al tema específico de la religión, lo que se conecta con lo que después, en la historia del marxismo, ha sido llama>do "la concepción marxista de la religión". Pero más importante que todo es que esta tesis entrega una clave precisa para leer los párrafos que dedica a la religión en aquel ensayo que publicó en los *Anales francoalemanes* en 1843 y que tituló, "Introducción a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel"; fuente obsesiva para los que pretenden criticar a la religión, en nombre del marxismo:[28]

[28] En nombre del marxismo puede ser que se pueda hablar de una tesis atea. Tan diverso es el espectro ideológico de aquello que bajo el término de "marxismo" se cobija. Pero lo que no cabe es hacerlo en nombre de Marx. No hay en él un pretendido "ateísmo militante" o "ateísmo científico" que los manuales se afanan en exhibir. De sus

> *Una vez que la base profana ha sido comprendida, es preciso entonces, revolucionarla prácticamente. Así, por ejemplo, una vez que se ha descubierto que la familia terrestre es el secreto de la sagrada familia, hay, entonces, que destruir teórica y prácticamente la primera.*

En la tercera parte se hace explícita la proposición que retrotrae el itinerario de Feuerbach, hasta un nuevo punto de partida, desde el cual se propone otra vía de escape. Esta tercera parte plantea una problemática más general, que anticipa lo que luego, catorce años más tarde, se presentará como el problema de la relación entre la base y la superestructura.

La labor de Feuerbach

> *Feuerbach parte de la autoalienación religiosa del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y un mundo profano. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su base profana.*

Con estas palabras comienza la cuarta tesis. En ellas se reproduce el principal aporte del itinerario de salida que Feuerbach se había trazado. Se asume su programa, desde este punto de partida, hasta los inacabados tramos finales. Esfuerzo insuficiente a criterio de Marx, cuyo producto forma parte de un empeño liberador que no llega a su término, y que lo dejó a medio del camino. Marx señala, aquí, en estas primeras frases el empeño de Feuerbach, destacándolo como el máximo esfuerzo. Marx pondera, entusiasta, la labor de aquel que otrora fuera su inspirador. Era un mérito suyo, entonces,

escritos se desprende más bien una indiferencia, o la incorporación de la religión en la esfera de lo ideológico. Lo que no excluye su materialidad, y su necesidad. Lo que sí se puede afirmar es que este texto de la *Introducción* de 1843 no faculta para construir el artefacto ateo, que, en nombre de Marx, se ha pretendido exhibir.

a juicio de Marx, haber visto y enfatizado el fenómeno de la autoalienación religiosa. Lo presenta como el primer paso de un programa crítico-filosófico.[29]

De esta manera comienza a hacerse explicito el complejo juego de movimientos a través de los cuales se materializa este enfrentamiento. A ratos Marx se acerca y se hace cargo de parte de lo que dice el otro, para después apartarse y reprocharle su carácter inacabado; su insuficiencia, y la no consecución de su programa. Si a la luz de estos movimientos volvemos a leer la "Introducción a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel" (en adelante *Introducción del 44*), veremos que ambas actitudes aparecen confundidas en aquel escrito. Hasta tal punto, que cuando Marx habla por Feuerbach se confunde con él, y la escritura de ese ensayo arrastra para siempre esta ambigüedad.

Es en esta asunción del programa del otro, en la peculiar manera como lo integra, y lo hace suyo, que la cuestión religiosa de estos escritos tempranos de Marx debe ser leída y quizás dilucidada. Habría que mostrar, como se hace en *La ideología alemana*, la importancia y extensión que tuvo la crítica antireligiosa para el pensamiento alemán neohegeliano de aquellos años. En aquella Alemania que vivió la generación de intelectuales que pugnaba por liberarse del peso ideológico de Hegel, la crítica antireligiosa se convirtió en la premisa de toda crítica. De allí era preciso partir. Marx también lo hace, al colocar como punto de partida, no a la crítica religiosa, en cuanto tal, sino la preponderancia que el neohegelianismo le había dado a este tipo de crítica, haciendo de ella el objeto ineludible de todos sus esfuerzos. De esta manera Marx pone en marcha su primer intento por invertir el sistema hegeliano. En consecuencia, lo que dice respecto de la religión, tiene que ser leído dentro de la dialéctica de este desprendimiento: a) como abandono del sistema hegeliano, en primer lugar; b) luego, como un desprendimiento de Feuerbach y los

[29] Tanto en *La esencia del cristianismo* de 1841, como en sus *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía*, de 1842, y en todos sus escritos del período, se enfrenta a Hegel, y trata de salir de este espacio especulativo.

otros neohegelianos; c) y, por último, como un ajuste de cuentas con su propia conciencia anterior. Marx dice, en definitiva, respecto de la tentativa de Feuerbach, que es preciso pasar de la crítica de la religión a la crítica del derecho. La dialéctica que Marx intenta describir en estas *Tesis sobre Feuerbach* revela, además, su difícil proceso de desprendimiento personal que ahí subyace.

Pero antes de seguir, leamos lo que Feuerbach consigna en sus escritos programáticos, o “Manifiestos filosóficos”, como los llama Althusser.

El programa crítico de Feuerbach

Feuerbach parte del hecho que las ideas del hombre, acto germinal de lo religioso, se desprenden de su lugar de origen, para ir a situarse fuera y frente a este, oponiéndosele. Dice Feuerbach que la “[...] esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera del hombre” (1960, p. 107) cobra independencia y autonomía, y termina por alzarse frente a él, como una fuerza ajena, como un poder que lo domina. Más adelante, comparando a Hegel con la teología, dice que esta “[...] comienza por escindir y alienar al hombre su esencia, para identificarlo en seguida con su esencia alienada” (p. 107). Su crítica de la alienación religiosa es inmediatamente una crítica del sistema hegeliano:

> Abstraer, es colocar la esencia de la naturaleza, fuera de la naturaleza, la esencia del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento *fuera del acto de pensar*. Al fundar todo su sistema en estos actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha alienado *al hombre de sí mismo*. (Feuerbach, 1960, pp. 108-109, énfasis añadido)

En el plano religioso, Feuerbach revela que en el origen está el desdoblamiento del mundo, en uno religioso y otro profano; siendo el mundo religioso un producto del mundo profano, esta misma alienación hace que todo se vea al revés. La representación se separa de lo representado, y en pleno vuelo autónomo, lo suplanta, corta el

cordón umbilical, adquiere vida propia y aparece como la cualidad en sí; y esta "criatura" se alza como un poder frente a su creador que es el hombre. Estamos en plena presencia de la alienación.

Hasta aquí hemos seguido el texto de Marx, que a su vez sigue el recorrido de Feuerbach. Todavía no se ha hablado de otra cosa que de las bases feuerbachianas para una teoría de la alienación. Por su parte Marx lo repite, lo glosa, le empresta sus términos, pero al mismo tiempo lo empieza a corregir. Después de oponer lo religioso a lo profano, señala en qué consiste, según su criterio, el real trabajo crítico: a saber, "[...] en resolver el mundo religioso en su base profana". Lo que instaura rangos epistemológicos diferentes para ambos extremos, coloca a lo profano (lo que está abajo) como la base que funda lo religioso (que se encuentra arriba). ¿Quién es aquí el sujeto de la enunciación? Más parece un dúo que un único autor. Como hemos dicho, Marx sigue junto al otro y a través de este acompañamiento, lo corrige.

En efecto, el solo concepto de alienación, empleado y trabajado por Feuerbach en sus escritos, es ya una denuncia de la anomalía de este mundo. Su trabajo crítico consiste en resolver las contradicciones de este mundo religioso mediante su fundamento profano, lo que dicho en términos más generales significa disolver la representación en lo representado, remitir el producto a aquello que lo produce, en fin, restituir la primacía de aquello que está en el origen, como el real fundamento:

> El comienzo de la filosofía no es Dios, ni el absoluto ni el ser como *predicado* del absoluto o de la idea. El comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, *lo real*. Es absolutamente imposible pensar lo infinito *sin* lo finito [...]. No es pues lo indeterminado, sino lo determinado, lo primero, porque la cualidad *determinada* no es sino la cualidad *real*, y la cualidad real precede a la cualidad pensada. (Feuerbach, 1960, pp. 111-112, énfasis añadido)

Es por eso, que, a su vez, la crítica tomará la palabra y dirá en seguida que este trabajo debiera consistir, más bien, en resolver el mundo religioso en su base profana:

> La religión, al menos la cristiana, es *la relación del hombre consigo mismo*, o más exactamente *con su ser*, pero una relación con el ser que se presenta *como un ser otro que el mismo. El ser divino no es otro* que el ser humano [...]. (Feuerbach, 1960, p. 73, énfasis añadido)

Feuerbach muestra cómo el hombre en su relación con Dios se olvida de sí mismo, al mismo tiempo que olvida a los demás hombres. Al ser mostrado en su desdoblamiento, el cristianismo pone la raíz de su egoísmo ancestral al aire. Así, el "[...] hombre renuncia a su persona, pero en cambio Dios, el ser todopoderoso e ilimitado es para él un ser personal".

Luego, no es solo Feuerbach el que narra su experiencia, sino Marx que está hablando en lugar del otro, cuando asume lo hecho por Feuerbach. Pero, al mismo tiempo que lo asume, se apropia de la posición del otro, haciéndola suya, para así poder negarla. En ese sentido es un momento que precede a la objeción. Pero es también una manera de recordarnos que el discurso aquí es también autocrítico. Durante este tramo del recorrido, lo acompaña, aunque ya distante y absolutamente fuera del espacio del otro. Se reconoce, empero, de cierta manera cuando narra la experiencia del otro, por cuanto en su momento fue el otro.[30]

Marx propone otra salida del hegelianismo

> *Pero el hecho que la base profana se desprendade sí misma para ir a constituirse en las nubes en un reino autónomo solo puede explicarse por el desgarro íntimo y la contradicción interna de esta base profana.*

[30] "Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella –pese a todas sus reservas críticas– puede verse, leyendo *La sagrada familia*" (Engels, s.f., p. 21).

En esta parte de la cuarta tesis, siguiendo a Feuerbach, Marx nos introduce en una vertiginosa combinación de viajes de ida y vuelta, entre un arriba celestial y un abajo terrenal. Veamos esta secuencia de trayectos verticales, en los cuales hemos distinguido los siguientes movimientos:

a. Un descenso que intenta resolver lo religioso en su base profana.
Un nuevo "pero" viene a interrumpir el movimiento en curso, para entrar en aquella parte del programa de Feuerbach, que Marx niega y corrige al mismo tiempo. La crítica retoma la problemática y se introduce en el itinerario del otro. Nuevos movimientos, movimientos alternativos surgen, de su propia visión del problema. Y, si en cierto modo, todo vuelve a comenzar, ahora, el punto de partida es diferente. Siguiendo la vía que emprende la filosofía práctica, Feuerbach había partido de arriba hacia abajo, para explicar allí la alienación. Su descenso estaba destinado a resolver el misterio de arriba mediante la revelación de lo que ocurre abajo. Pero una vez llegado abajo, sorpresivamente, el punto de llegada se le reveló no solo esquivo sino mucho más complejo de cómo lo había previsto.
Quien habla de esta forma es Marx, es él quien construye el movimiento inverso; revierte lo recorrido a su lugar de origen; el misterio de arriba, pero ahora con la certeza que esos misterios solo se resolverán, cuando se resuelvan las propias contradicciones internas de la base profana.

b. Pero la base profana sube a las nubes a constituirse en un reino autónomo.
De esta manera la crítica, mediante un movimiento inverso, que viene desde abajo, y que se origina en la contradicción interna del mundo profano, sube para explicar el desprendimiento, la autonomía y enajenación, que allí ha tenido lugar. Feuerbach se detuvo en esta "autoalienación", porque ella expresaba la contraposición entre mundo religioso y mundo profano; Marx sigue el trazado de este "autodesprendimiento" del mundo profano desde

sí mismo. De una parte, la crítica de Marx acepta provisoriamente la elaboración crítica realizada por Feuerbach; pero, cambia el centro de gravedad.

Cuando se dice que la base profana se desprende de sí misma, "para ir a constituirse en las nubes en un reino autónomo", el vocablo "nubes" nos proyecta, por la fuerza de la evocación, al cielo, que metafóricamente es aquí el espacio ideológico del pensamiento filosófico alemán. El proceso del autodesprendimiento del mundo profano, que se sigue de este acto, se refiere a la autonomía que adquiere aquello que se ha desprendido. El hecho de que este aspecto fantástico de la realidad, esta representación invertida, cobre vida propia; que el fantasma de sí mismo aparezca ahora frente a frente; es un hecho grávido de consecuencias, pues como lo señala en los *Manuscritos del 44*, tal autonomía se acompaña siempre del poder que la cosa enajenada tiene sobre el hombre, su productor. Para Feuerbach era ese Dios producto del hombre, el que se alzaba y se oponía a ese mismo hombre.

La crítica señala, por último, en dónde es preciso retener la mirada para dar cuenta de la contradicción interna, consustancial y propia del mundo profano. Con ello revela que lo real no es una entidad monolítica, plana, hecha de una vez y para siempre. El objeto, Marx no cesa de repetirlo, no es algo inmutable, que siempre ha sido así. Subyace en él una contradicción, que le es inherente. Estamos frente a un proceso, frente a algo en movimiento, en cuyo curso estamos implicados.

c. Así, lo que ocurre arriba, solo puede explicarse abajo, en la base profana.

Sin abandonar su forma crítica, el discurso comienza ahora a avanzar. Habla de sí mismo, pero sin aparecer aun en la superficie del texto, en donde su presencia sigue siendo ausente. Por eso, lo que está diciendo, pareciera referirse exclusivamente a Feuerbach, pero este ya ha sido desalojado. Luego, uno se ha ido, y el otro no se hace aun plenamente visible. Por eso, nada se nos

dice todavía, acerca de cuáles puedan ser el "desgarro íntimo y la contradicción interna de esta base profana".

Hemos llegado a un punto en donde surgen, de nuevo, una serie de interrogantes, presididas por la pregunta acerca de esta contradicción interna. ¿Cómo y por qué esta base profana llega a desprenderse de sí misma? ¿En dónde se halla el origen de tal división? ¿Cuáles son las contradicciones que alberga este mundo profano? La crítica de Marx, empero, las deja en suspenso. Lo que nos queda entre manos es aquello en lo cual se ha venido insistiendo, a saber, que es en el plano de la base profana, en el fundamento terrenal, en donde hay que intervenir. Lo que introduce de nuevo a la actividad práctico-crítica, como una actividad revolucionaria, y subversiva.

La revolución practico-crítica

> *Una vez que la base profana ha sido comprendida, es preciso entonces, revolucionarla prácticamente. Así, por ejemplo, una vez que se ha descubierto que la familia terrestre es el secreto de la sagrada familia, hay, entonces, que destruir teórica y prácticamente la primera.*

La frase inicial, "Una vez que la base profana ha sido comprendida, es preciso entonces, revolucionarla prácticamente", anticipa lo que dice la undécima tesis: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero lo que importa ahora es transformarlo". En cierto modo la prepara, al mismo tiempo que la ata a la problemática general del escrito, y de la época en que fue pronunciada, y a propósito de qué fue dicha. Compromete así, para siempre, el vuelo propio que aquella frase pudiera emprender en el futuro. Tal como en la undécima tesis, aquí se señala la necesidad de pasar de la fase de la comprensión a aquella de la transformación; lo que equivale a pasar al terreno de la praxis.

No basta con comprender. Nada será resuelto, ni teórica, ni prácticamente, parece decirse aquí, si no se da el paso siguiente, si no se desciende e ingresa en el terreno de la praxis. Lo que propone Marx se refiere a aquella base profana, la cual no solo hay que comprenderla, sino, además, "revolucionarla prácticamente". Fue allí en donde se detuvo Feuerbach. ¡Otra gran temática que queda pendiente! ¿Por qué Feuerbach se detuvo, y por qué Marx pudo seguir?[31]

Marx sigue insistiendo, esto es, hurgando en aquella contradicción interna de la base profana, y para ello retoma la problemática de nuevo desde el comienzo, a través del ejemplo de la "sagrada familia" para articular mediante ella los dos momentos de la problemática. Podríamos repetir una vez más el itinerario de la tesis XI: 1) no basta con comprender (ahora dice descubrir) que la familia terrestre es el secreto de la sagrada familia; 2) hay que destruirla teórica y prácticamente.

Fue en ese punto preciso, en donde se detuvo Feuerbach. No porque no quisiera ir más adelante, sino porque esta continuación no estaba prevista en su programa crítico. Un obstáculo epistemológico le cerraba el camino, mientras permaneciera en el ámbito de la filosofía alemana. En cambio, Marx, quien en el momento que redacta estas notas ya está fuera de aquel círculo, y aunque todavía no tuviera una completa claridad acerca de cómo continuar su propio programa crítico, estaba consciente que había que revolucionar teórica y prácticamente aquella base real.

Hemos repetido ya más de una vez que Marx, en el momento en que redacta estas tesis, se encontraba fuera del espacio hegeliano. ¿Por qué es importante insistir en esto? ¿Por qué estar fuera significaba haber escapado a esa hegemonía político-filosófica? Y, por otra parte, ¿qué significa "estar fuera"? En primer lugar, que en este momento Marx había encontrado la objetividad científica necesaria para mirar esa influencia, retroactiva y objetivamente. La asunción

[31] Lo que alude a una de las preguntas ejes a propósito de Marx; la pregunta por ¿cuál era entonces el pensamiento suyo que estaba emergiendo, justo en ese momento?

práctica y teórica de la tríada se lo permitía. Por eso, a diferencia de los neohegelianos, su rechazo no era puramente reactivo. Basta con leer *La ideología alemana* para concluirlo. Su crítica, por radical y violenta que fuera, suponía una *pars construens* que entonces, y en los escritos mencionados, estaba en acto de consolidación. Su estadía en París le había aportado el instrumental requerido para producir el quiebre y sustentarlo. Había encontrado al proletariado y al socialismo, lo que le proporcionaba consistencia histórica al concepto de praxis. Gracias a esta distancia que había logrado en 1845, logra romper con Hegel, y apartarse de los senderos por donde todavía transitaba Feuerbach.

Hay que retornar a lo terrenal. Es allí en donde se debe, no solo retener la mirada, lo que sería la parte teórica de la cuestión, sino actuar, esto es destruirla, lo que es una manera radical de formular la actividad revolucionaria practico-crítica que anunció ya en la primera tesis.

Queda, sin embargo, pendiente aquí la pregunta por cuál puede ser la revolución práctico-crítica de este fundamento profano. Aunque nos encontremos aquí, en el umbral, sin haberlo traspasado todavía, y la tesis termina enunciando la tarea que resta realizar; se abre en todo su esplendor, la riqueza sugestiva, de esta "destrucción teórico-práctica" de la familia terrenal. ¿Otro fulgor que obnubila, de los tantos que estas tesis son pródigas? O sea, se dice muy poco y, al mismo tiempo, se dice mucho. Este es el secreto de la fuerza de estas notas, su riqueza, y su peligro. Si el texto se hace explícito a duras penas; lo que quiere proponer lo formula tan sugestivamente, que deja el enunciado abierto a las múltiples lecturas.

Sin siquiera ser mencionada, la praxis queda de nuevo insinuada, pues solo mediante su presencia la crítica puede cumplir cada uno de sus movimientos. Se insinúa particularmente en las palabras finales, que aluden a esta enigmática destrucción de la familia terrestre. De esta manera sigue vinculada no solo a las respuestas posibles, sino, principalmente, a la manera como la problemática se ha vuelto

a plantear, luego del fracaso de Feuerbach. Lo que equivale a producirla de nuevo.

La crítica a Feuerbach revela simultáneamente varias cosas:

1. En primer lugar, pese a la novedad de su pensamiento, y al impacto que causó entre los neohegelianos, tampoco Feuerbach fue capaz de salir del impase en que se hallaba todo el materialismo anterior. Lo que revela, al mismo tiempo, que este era un impase teórico general en el cual se hallaban prisioneros todos los sistemas filosóficos que habían surgido en aquel espacio teórico de la ideología alemana hegeliana, y poshegeliana.
2. En segundo lugar, que el impase particular que afecta a Feuerbach, al punto de mantenerlo prisionero en el interior del círculo cerrado del sistema hegeliano, se debe al concepto de sensibilidad que emplea. Lo que, por otra parte, como lo dice Marx, es su falla fundamental; pues si bien tiende a la sensibilidad y la preconiza como uno de los soportes principales de su pensamiento, solo la concibe bajo su forma más primaria.
3. Pero la denuncia de esta circularidad deja entender, en tercer lugar, que la propia crítica está realizando, o ha realizado, un empeño similar al de Feuerbach. Se puede concluir, entonces, que esta cuarta tesis puede anunciar el programa de la crítica.
4. Lo que nos lleva a una pregunta más general, relativa al pensamiento de Marx: si bien rompió con Hegel, y pudo liberarse de este influjo en ese preciso momento, ¿puede decirse, con certeza, que salió para siempre y definitivamente de la impronta hegeliana?

Tesis V. Lo sensible como actividad práctica humano-sensible

Una lectura epidérmica de esta quinta tesis nos lleva a pensar que hemos vuelto atrás, que se está repitiendo lo dicho en la primera tesis. En efecto, el curso de la argumentación es tan semejante y, hasta tal punto análogo, que podemos legítimamente preguntarnos si este es

el lugar adecuado de esta tesis,[32] si acaso, lo que aquí se dice, no debiera ser trasladado para complementar la primera tesis. Con lo que nos vemos obligados de nuevo a justificar el programa de nuestra lectura, que respeta el orden secuencial dejado por Marx, y dentro del cual, esta quinta nota tiene su lugar lógico entre la crítica de la alienación religiosa (IV tesis) y la pregunta por el concepto de hombre (VI tesis).

Esta será, en consecuencia, la primera problemática que abordaremos, porque corresponde a las dificultades propias de nuestra lectura, al orden del texto. Es la lectura que hemos adoptado porque a nuestro entender, su lógica sigue la lógica del discurso crítico de Marx. Pero, al mismo tiempo, esta nota comporta una problemática específica, que la individualiza y distingue de las otras, y que se refiere a la naturaleza de lo sensible para Feuerbach.

[32] Bloch (1975), luego de desdeñar que se siga un orden lineal, pues: "Es una cuestión antigua y moderna cómo tienen que ordenarse las Tesis. Porque tal como se nos ofrecen, destinadas no a la publicación, sino a la clarificación personal, las Tesis se entrecruzan en muchos puntos. [...] el orden según números; y como hay muchos de ellos, muy distintos por su contenido, hay que concluir qué poco enseña aquí el valor representativo de los números. Cada uno de estos órdenes valora, de un lado, excesivamente la secuencia, queriendo dejarla grabada para una eternidad, como en la ley de las Doce Tablas o en los Diez mandamientos, mientras que, de otro lado, la considera de manera inferior y formalista, como si se tratara de una serie filatélica". Propone, entonces, su propia ordenación en la que la quinta tiene una primera prioridad. Bloch dice así: "Entonces nos encontramos: primero, el grupo gnoseológico, referente a la *intuición y a la actividad* (tesis 5, 1, 3); segundo, el grupo histórico-antropológico, referido a la *autoalienación, su verdadera causa y el verdadero materialismo* (tesis 4, 6, 7, 9, 10); tercero, el grupo en que se resume, o grupo de la teoría-praxis, que se refiere a la *prueba y corroboración* (tesis 2, 8). Finalmente viene la más importante de las Tesis, como la *consigna,* ante la cual no solo los espíritus se separan definitivamente, sino con cuya utilización dejan de ser nada más que espíritus (tesis 11). Pero la tesis 5, y sobre todo la tesis 1, ponen, a la vez, de relieve que con la sensibilidad *contemplativa* los pies no pueden todavía moverse y el suelo mismo permanece intransitable. El que así intuye no intenta siquiera ningún movimiento, sino que permanece en el estado del goce cómodo. Por ello, la tesis 5 nos instruye: la mera intuición 'entiende la sensibilidad no como actividad práctica, sino como actividad humana sensible'" (pp. 190-191).

El texto de la quinta tesis

En lo que a la estructura de esta quinta tesis se refiere, se pueden distinguir en ella dos partes. La primera en donde se pondera una vez más, el esfuerzo de Feuerbach, señalando las motivaciones que, a juicio de la crítica, suscitaron su programa de salida:

> *Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto, quiere la intuición sensible [...]*

La segunda parte, que pone el acento en la debilidad del intento, y que da lugar a su negación como un camino viable, insiste en aquello que retiene a Feuerbach dentro del espacio del cual habría querido escapar:

> *[...] pero no toma lo sensible como actividad práctica humano-sensible.*

Si Marx repite lo que dijo, cuando distinguió el esfuerzo de Feuerbach del materialismo y del idealismo anterior, continúa aquí el movimiento crítico desplegado en aquella tesis. No olvidemos que, a medida que lee a Feuerbach, se lee a sí mismo,[33] y que este hecho determina una línea argumental, que va más allá de las problemáticas específicas de cada tesis, para revelar finalmente el movimiento de una reflexión paralela cuyos contenidos variados y complejos van revelando el propio programa de salida de Marx. O sea, el desprendimiento personal de Karl Marx del horizonte hegeliano.

En esta quinta tesis el análisis de lo real nos desplaza al terreno de lo sensible, prolongando la explicación del mundo profano en que nos quedamos en la tesis anterior. Hay en consecuencia una continuidad, entre ambas tesis. Una misma lógica transita de una tesis a

[33] No está demás que insistamos en este eje de escritura, más oculto, cierto, pero presente tanto para Marx como para Engels en los escritos que emprendieron en los dos años que siguieron a su encuentro en París.

la otra, y el discurso sigue refiriéndose a lo que en la tesis anterior llamó la base profana. Por eso Marx valora que Feuerbach haya puesto su atención en la sensibilidad, aunque le reprocha que solo la vea en su nivel más primario y prosaico.

Feuerbach desarrolla en paralelo la crítica de la religión y la crítica del sistema hegeliano, lo que dice a propósito de una, alude casi directamente al otro. Es decir, a través de la crítica de la religión acomete la crítica a Hegel, que era, en definitiva, su principal objetivo. Por su parte, Marx, habiendo llegado, en la cuarta tesis, al concepto de alienación religiosa, propone un enfoque distinto, poniendo el acento en la fase de producción del fenómeno, por cuanto este es su producto. Esto ilustra claramente cuál es la vía que adopta Marx; y qué es aquello en donde quiere poner el acento.

La tentativa de Feuerbach

Feuerbach, no satisfecho con el pensamiento abstracto, quiere la intuición [...]

Con esta observación, Marx distingue dos movimientos distintos, aunque consecutivos, en el pensamiento de Feuerbach; primero un movimiento de ruptura que rechaza la manera de pensar hegeliana, y expresa el deseo de abandonar este horizonte filosófico, b) y segundo, aquel movimiento que indica adónde se orienta la dirección de su esfuerzo teórico, lo cual se expresa a través de una especie de apetencia de la realidad sensible. Es desde la primera tesis, que la presencia de lo sensible ha sido señalada como parte del esfuerzo filosófico de Feuerbach. Lo que indica además que la oferta filosófica feuerbachiana propone, de una parte, el pensamiento abstracto, mientras que, en el otro extremo, habla de la necesidad de lo sensible. Es a través de esta doble oferta, que opera Feuerbach. La crítica de Marx sigue al comienzo este recorrido, deteniéndose en el papel que tiene el concepto de contemplación [*Anschauung*] en la opción materialista que

Feuerbach adopta. Concepto contra el cual embiste y desde el cual juzga al materialismo.

También, en esta tesis, la argumentación crítica de Marx se dispone a través de aquella oposición espacial que ilustró la tesis anterior. De nuevo nos encontramos ante un "arriba" opuesto a lo de "abajo". Así, mientras lo de "arriba" está constituido por los pensamientos abstractos puros que se reproducen entre sí, lo de "abajo" se expresa a través del concepto de la sensibilidad. Ambos, Marx y Feuerbach, coinciden en la insatisfacción que provoca lo de "arriba", y que llaman el cielo hegeliano. El litigio surge a causa de lo que, cada cual, entiende por lo de "abajo". Lo que Feuerbach concibe limitada y restringidamente como la sensibilidad. Reproche, este último, que es elaborado por la crítica, como un medio o una vía a través de la cual introduce su propia posición. En efecto, al hacerse cargo de esta oposición, la crítica que también se empeña en abandonar el espacio ideológico de arriba, construye el suelo de lo real contraponiéndose a la reductora y simple solución aportada por Feuerbach. Como Feuerbach no se detiene ni hurga allí, Marx persiste en aquello que ha llamado la "base profana", clava allí la mirada para examinar cómo se puede intervenir en esta base.

Pero cuando entramos en aquella fase en que Marx se separa de la trayectoria del otro, y se sitúa en una franca oposición a él, nos podemos preguntar: si la diferencia entre Feuerbach y Marx fue tan rotunda como estas tesis lo dejan entender. Pasemos a escuchar a Feuerbach. Lo que dice, por ejemplo, la *Filosofía del futuro*,

> [...] que una cosa existe solo quiere decir: esta cosa no es algo puramente pensado. Pero esta prueba no puede ser extraída del mismo pensamiento. Para que se añada existencia a un objeto pensado, es necesario que algo diferente del pensamiento, venga a añadirse al mismo pensamiento. (Feuerbach, 1960, p. 165)

Este rechazo del pensamiento puramente abstracto es una constante en los escritos de Feuerbach, quien puede ser definido como un antihegeliano, y su caballo de batalla es justamente el excesivo grado de

abstracción a que llegó la filosofía de Hegel. Para Feuerbach era "[...] una contradicción querer reconocer la luz de la realidad en la noche de la abstracción, es afirmar lo real en su propia negación" (Feuerbach, 1960, p. 175).

A partir de allí postula su pensamiento como una filosofía nueva, que define como moderna frente a la filosofía hegeliana. Su punto de apoyo, para semejante afirmación, sigue siendo su rechazo del pensamiento excesivamente abstracto de la filosofía alemana, y la tendencia contraria de su propio pensamiento en el camino que emprende hacia lo real.

> Como ella piensa lo concreto no abstractamente, sino concretamente, [la nueva filosofía que Feuerbach está promoviendo] tiene por verdadero lo real en su realidad, sobre un modo adecuado a la esencia de lo real, y como lo erige en principio y objeto de la filosofía; la filosofía nueva es la única y la primera que es la verdad de la filosofía de Hegel, y la verdad de la filosofía moderna en general. (Feuerbach, 1960, p. 175)

Si nos atenemos a estas palabras, mucho más rotundas que la mera insatisfacción que Marx le asigna, no hay entre ambos una diferencia tan enorme, ni tan absoluta. Más que procurar una apreciación rigurosa y objetiva del contrincante, lo rotundo de la ruptura expresa, más bien, el deseo de Marx de deslindarse también de estas ideas de Feuerbach, que en un momento dado fueron suyas. Evidentemente, se cargan las tintas como una manera de destacar lo propio. Podemos decir, entonces, que es la ruptura con el pasado feuerbachiano, la que regula aquí la elección de los términos, así como la forma de la polémica.

El programa de Feuerbach era, a fin de cuentas, la proposición de otra forma de filosofía. Era también lo que se proponía Marx. Pero Marx había incorporado en su programa de superación del hegelianismo el concepto de praxis, como un concepto "revolucionario,

práctico-crítico".[34] Luego si en el plano de la formulación no hay un corte abrupto, cuando entramos en el terreno de la praxis, el pensamiento de Marx endilga por una vía radicalmente diferente. Es otro camino, que supone disyuntivas que salen del marco puramente filosófico, y que, en plano del pensamiento, contienen, de la misma manera que la superación de la filosofía, la crítica de la economía política, y las ideas germinales de un socialismo diferente al que los distintos grupos socialistas y comunistas de aquel entonces estaban proponiendo.

En afán de hacer notar la especificidad de esta tesis, podríamos proponer, que la quinta tesis, al aislar la problemática, al destacarla y dejar visible solo su núcleo, expresa más claramente que la primera, la importancia que Marx le otorga al rechazo del pensamiento abstracto. Aquí, en la quinta tesis, se revela, con más claridad, el esfuerzo de Feuerbach por escapar al omnipotente dominio del sistema hegeliano.

Lo sensible según la crítica

> *[...] pero no toma lo sensible [*die Sinnlichkeit*] como actividad práctica humano-sensible.*

En sus *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía*, particularmente en la tesis 45, Feuerbach (1999) expresa lo siguiente:

> El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía, lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía, se opone al pensamiento abstracto, por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Solo así la filosofía se convertirá en un poder *universal, a-contradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que *comenzar consigo misma*, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto en nosotros, distinto del pensar, a-filosófico, absolutamente anti escolástico, es el principio del sensualismo. (Feuerbach, 1999, p. 33, énfasis añadido)

[34] Tal como lo formula en la primera y segunda tesis.

En esta tesis de índole claramente programática, se está proponiendo, para dar cuerpo a una reforma de la filosofía, a aquello que no es filosofía. Llama a incorporar esta parte, "al cuerpo de la filosofía. Es decir, incorporar aquello, a la textura material propia de la filosofía. Pero no se trata solo de lo que es otra cosa que la filosofía, sino que define a ese otro, como lo que está contra la filosofía, o como lo que se le opone. Cuando la filosofía logre subsumir dentro de sí lo que en el hombre no filosofa, y lo lleve al propio texto, podrá convertirse en un poder universal. Este otro, esto que se opone, es lo que Feuerbach define como lo sensible. Es evidente que aquí lo sensible adquiere una dimensión que va mucho más allá de "su sucia y judaica forma de manifestarse", como se dijo en la primera tesis.

Feuerbach comienza por integrar pensamiento y acción en un solo cuerpo. La primera imagen que evoca, para ello, es fisiológica; y entonces habla de la cabeza y el corazón, definiéndolos como los dos órganos esenciales de la filosofía, en donde la cabeza aparece como la fuente de la libertad y de la infinitud metafísica; mientras que propone al corazón, como fuente del "padecimiento, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo". Pero en tal ordenamiento coloca a la actividad, como formando parte integrante de la cabeza. Si el acto de pensar es la necesidad de la cabeza, y la intuición lo es del corazón; y aunque ambas partes se requieran, ambas son contradictorias, y en definitiva ambas se oponen.

Luego de establecer estas distintas formas en las cuales el pensamiento abstracto aparece opuesto a la intuición sensible, Feuerbach propone una integración que comienza desde la negación, para avanzar hacia la proposición de una filosofía verdadera y objetiva: "Solo desde la negación del pensar, desde el ser-determinado por el objeto, desde la pasión, desde la fuente de todo deseo y necesidad, se engendra el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva" (Feuerbach, 1999, p. 33).

Feuerbach propone, entonces, una filosofía "galo-germánica" en donde Alemania sería la cabeza y Francia el corazón:

> El filósofo verdadero, idéntico a la *vida* y el *hombre* ha de ser de estirpe *galo-germánica*. ¡No os atemoricéis, castos alemanes, ante esta mezcla! Ya en el año 1716, las *Acta philosophorum* formularon esta idea. "Si comparamos los *alemanes* con los franceses estos últimos tienen ciertamente más ágil el ingenio, pero aquellos son más sólidos y podría decirse con razón que el temperamento galo-germánico es el más idóneo para la filosofía, o que un niño que tuviera un francés por padre y una madre alemana tendría que adquirir –*cæteris partibus*–[35] un buen ingenio filosófico". (Feuerbach, 1999, p. 34, énfasis añadido)

Feuerbach transforma la tríada en una díada.[36] La referencia se hunde en la tradición filosófica alemana. Pero invierte lo que dice el *Acta*, para introducirlo en su proposición,

> Muy cierto, solo que deberíamos hacer francesa a la madre y alemán al padre. El corazón –el principio femenino, el sentido de lo finito, la sede del materialismo– es francófilo, la cabeza –el principio masculino, la sede del idealismo–, es germanófila. (Feuerbach, 1999, p. 34)

De esta manera, la díada feuerbachiana adquiere forma filosófica al relacionar en una síntesis el materialismo con el idealismo. Engels da a esta proposición una versión distinta, manteniendo la actitud irreductible de la oposición, rigidez de la cual Marx había estimado que era preciso salir. Además, Engels opta, en el *Ludwig Feuerbach*, solo por la herencia materialista, negando la idealista, escindiendo así la historia de la filosofía, en dos partes en continua y permanente contienda. En este punto se podría sugerir otra interpretación de la dicotomía entre idealismo y materialismo. En efecto, si Marx la evoca es porque de cierta manera pertenece al desarrollo mismo del pensamiento de Feuerbach, como uno de sus presupuestos. Por eso desde que este comienza a proponer su sistema filosófico, revela

[35] Al permanecer el resto constante.
[36] Término que usa el filósofo alemán Georg Simmel (1858-1918) para definir la dinámica de un grupo en el que son solo dos. Estimaba que en estos grupos las relaciones sociales son mucho más intensas.

que todavía sigue atado a la antigua manera de pensar, y a sus dicotomías. El punto de partida de Marx nada tiene que ver con eso. Se sitúa en un plano absolutamente diferente, como lo hizo explícito en la segunda tesis. Allí, lo anterior es al mismo tiempo que negado, reformulado, e integrado de otra manera.

Feuerbach no opta por el corazón, pero hace ver su importancia para que la filosofía pueda realmente ser reformada. "Pero solo donde hay movimiento, efervescencia, pasión, sangre, sensibilidad, hay también espíritu". Es lo que resalta al referirse a la síntesis leibniziana: "Solo el '*esprit*' de Leibniz, su principio sanguíneo materialista-idealista, fue lo que pudo arrancar, por primera vez, a los alemanes de su pedantería y escolasticismo filosóficos" (Feuerbach, 1999, p. 34).

Aun cuando Feuerbach se proponga abandonar el terreno del pensamiento puro e ir incluso hacia aquello que combate a la filosofía, concebido como la no filosofía, todo lo resuelve, en definitiva, con la proposición de una reforma que instale una nueva filosofía. Lo que revela que todavía no ha abandonado aquel espacio ideológico dominante del que se había propuesto salir. La solución que busca Marx supone sumergir la filosofía en otro espacio, más vasto, más comprensivo, en donde la oposición entre sensualismo y filosofía venga resuelta de antemano. La praxis, indudablemente, no es una filosofía. Puede fundar una mirada o, si se quiere, otorgar una forma diferente a la filosofía, puede hacer surgir otra forma de hacer filosofía, pero ella misma, en cuanto tal, no es puramente filosofía.

La crítica de Marx

No obstante la diferencia que hay entre la primera tesis y la quinta, persiste un obstáculo epistemológico de fondo, esencial; un obstáculo que es inherente a la manera misma como Feuerbach concibe la realidad. En efecto, lo que en la primera tesis fue advertido como un descuido, reaparece aquí, en la quinta, convertido en un obstáculo de talla. Es este obstáculo de base que le impide captar el aspecto activo

de la sensibilidad. Es esta la razón por la cual su programa crítico, cuando penetra en la fase de lo real concreto, no puede superar el estadio de la mera intuición sensible. Su programa se queda en la fase propositiva, no va hasta la consecución final de lo que propone y promueve.

Junto con mostrar lo que Feuerbach no toma en cuenta, la crítica de Marx comienza a revelar su propia posición. En diversas partes de *La ideología alemana*, Marx y Engels reprochan a Feuerbach considerar lo sensible como algo inmutable. En efecto, si bien sale del pensar abstracto y postula una filosofía que tenga en cuenta a la sensibilidad como uno de sus componentes, su proposición sigue dentro del campo filosófico, sin conferirle a este otro componente una fuerza propia.[37] Marx, por el contrario, vincula, en un mismo movimiento, ambos extremos. En dicho movimiento práctico, la actividad humana juega un papel activo y dinámico. La dicotomía que se había generado en el espacio mistificado de la filosofía alemana aparece ahora disuelta en el concepto de praxis. Para entender la fuerza y el alcance de esta formulación, tenemos que recordar que, en la primera tesis, nos remitió a una actividad práctico-crítica revolucionaria, lo que ya insinuaba este complejo campo de referencias teóricas y prácticas que es la praxis, cuando ha sido concebida como ligada estrechamente a la acción transformadora de la actividad humana.

En la concepción de lo sensible que ha venido desplegando el discurso crítico de Marx, encontramos integrados los siguientes aspectos:

1. Lo sensible, no es ajeno, ni absolutamente independiente de la actividad humana, cuando los distintos individuos son considerados

[37] En *La ideología alemana*, en la parte destinada a Feuerbach, comienzan diciendo que, pese a sus esfuerzos, la "crítica alemana", "[...] no ha salido del terreno de la filosofía. Y muy lejos de entrar a investigar sus premisas filosóficas generales, todos sus problemas brotan, incluso sobre el terreno de un determinado sistema filosófico, del sistema hegeliano. No solo sus respuestas, sino también los problemas mismos, llevan consigo un engaño" (Marx y Engels, 1970, pp. 16-17).

como un conjunto, organizado socialmente, y concebidos en su proyección histórica. De cierta manera, todo objeto, desde el momento que es tal, es objeto para el hombre, y en tanto proceso, presupone la actividad humana, más una determinada relación social.

2. Lo sensible, y por lo tanto también los objetos sensibles, no son entidades petrificadas, compactas, sino procesos, resultados de su propio movimiento, atravesados, por lo mismo, por contradicciones, lo que nos indica que no nos encontramos aquí ante meras cosas, sino ante procesos "sensibles y suprasensibles" a la vez, Digámoslo así, utilizando abusivamente la propia formulación que emplea Marx en *El capital.*[38]
3. Luego, en este campo donde acuden las múltiples referencias, que es el de la praxis, la parte activa humana compuesta simultáneamente de interpretación y de transformación, cumple el papel más importante. Si Marx insiste en ello, es para recabar su importancia y no limitar el pensamiento a la pura producción pensante. La actividad humana, práctica y sensible a la vez, sugiere la producción material de los hombres, y la acción activamente transformadora que estos ejercen sobre la naturaleza.

Marx se refiere específicamente a ello en *La ideología alemana*, se refiere, al mismo tiempo, a Feuerbach y su concepción de lo sensible, y a lo que él mismo entiende por tal:

> La "concepción" feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación, y, de otra parte, a la mera sensación: dice "el hombre", en vez de "los hombres históricos reales" [...]. En el primer caso, en la contemplación del mundo sensible, tropieza necesariamente con cosas [*Dinge*] que contradicen a su conciencia y su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuestas de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del hombre

[38] Cuando utiliza esta fórmula en *El capital*, se está refiriendo a un tipo muy particular y específico del modo capitalista de producción, que son las mercancías. Además, la fórmula se encamina a destacar el carácter fetiche que en este período asumen estos objetos que inundan a toda la sociedad capitalista y le imponen su carácter específico.

> con la naturaleza. Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble concepción, oscilando entre una concepción profana, que solo ve "lo que aparece sobre la tierra" y otra superior, filosófica, que contempla la "verdadera esencia" de las cosas [*Dinge*]. No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, donde cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modificaba su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos [*die Gegenstände*] de la "certeza sensible", más simple, le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona, hace pocos siglos, por obra del *comercio* y, tan solo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad, y de una determinada época, fue entregado a la "certeza sensible" de Feuerbach. (Marx y Engels, 1970, pp. 46-47, énfasis añadido)

O sea, que la pregunta por la sensibilidad, que ha sido expuesta por esta tesis, nos introduce ya en la problemática del sujeto, de la actividad humana, y por lo tanto en el concepto de hombre que está siendo usado en ambos casos, lo que nos proyecta decididamente hacia la tesis siguiente.

Tesis VI. ¿Hacia una nueva concepción del hombre?

La sexta tesis continúa el relato de la cuarta, como si formara parte de ella; como si en ella comenzara, justamente, la crítica al "mundo profano". Todo parece transitar fluidamente entre una tesis y otra; el sujeto sigue siendo Feuerbach, y la crítica a la crítica de la religión sigue estando presente. Ambas tesis describen un trayecto que viene de arriba, pero que no es una caída, ni un descenso a los infiernos,

sino viaje hacia el encuentro con lo real; hacia un suelo propicio que permita explicar los desmanes de la "filosofía especulativa", como la llama Feuerbach. El complejo movimiento que describe esta sexta tesis se define en un doble ir y venir entre ese "arriba" y este "abajo". No es hacia abajo hacia donde se cae, sino al revés. Lo va a señalar el propio movimiento de la crítica. Si tomamos como referencia todo lo que hemos recorrido hasta aquí, desde cuarta tesis nos encontramos con una secuencia, que va a culminar en la octava tesis, secuencia que sitúa a Feuerbach en el centro de la reflexión. Luego se llevará a cabo un ajuste de cuentas final con el materialismo. Ajuste de cuentas que emprenden la novena y décima tesis.

El programa que Marx proyecta, como trasfondo de la crítica a Feuerbach, sigue subyaciendo dentro del discurso visible de estas tesis. Este mismo programa se va a hacer explícito y evidente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Aunque el trayecto en ese escrito partirá al revés, de abajo hacia arriba, no por ello cambia el sentido que tienen para Marx este "arriba" y este "abajo".

Al leer la sexta nota, advertimos en ella dos partes. En la primera parte, como ya lo ha hecho antes, vuelve a referirse a la labor de Feuerbach, coincidiendo con él en el primer tramo, pero apartándose después:

> *Feuerbach resuelve la esencia religiosa [*das religiöse Wesen*] en la esencia humana [*das menschliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es aquella del individuo interior abstracto [*Individuum inwohnendes Abstraktum*]. En su realidad esta esencia es el conjunto de las relaciones sociales [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*].*

En la segunda parte critica aquello que Feuerbach no hace y las consecuencias que este descuido le acarrea:

> *Como Feuerbach no entra en la crítica de esta esencia real [*wirklichen Wesens*], de ahí que se vea forzado a:*

> *1. Abstraerse del transcurso histórico, y fijar el sentimiento [*gemüt*] religioso como algo en sí, que presupone un individuo abstracto, aislado.*
>
> *2. De ahí que la esencia solo pueda ser comprendida como "género" [*Gattung Wesen*], como generalidad interna muda.*

En la primera parte, la crítica sigue el itinerario de Feuerbach, y desciende en procura de lo real; mientras que, en la segunda parte, a través del reparo a las omisiones de aquel, Marx asciende reconstituyendo el cielo de Feuerbach. Un terco cielo, para quien, como Feuerbach, se había afanado por salir de este espacio hegeliano.

El momento de la coincidencia

Marx comienza esta tesis repitiendo, casi con similares términos, lo que había dicho antes acerca de que Feuerbach.

> *Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana.*

El acto de resolver la esencia religiosa en la esencia humana estaba inscrito, para Feuerbach, en la ejecución de un programa de desprendimiento de la filosofía hegeliana, en el cual lo previo había sido la crítica de la teología, pues, "Quien no abandona la filosofía hegeliana tampoco abandona la teología" (Feuerbach, 1999, p. 37). La crítica de la teología tenía para él una continuación natural, que era la crítica a la filosofía hegeliana. "Resolver", en este caso, significa también negar, esto es, emprender el camino inverso disolviendo lo hecho por el otro. Por eso como una premisa del pensamiento de Feuerbach estaba la negación de Hegel:

> La identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre a través de la abstracción con el hombre mismo, no puede derivarse por vía positiva de la filosofía hegeliana; por el contrario, solo puede derivarse de ella como la *negación* de la filosofía hegeliana, y, en

> general, solo puede *concebirse*, solo puede *comprenderse*, si es concebida *como la negación total* de la filosofía especulativa, aunque ella sea la *verdad* de la misma. (Feuerbach, 1999, pp. 25-26, énfasis añadido)

Marx no solo sigue a Feuerbach en este tramo de su reflexión, sino que además asume el paso dado por aquel. Esto revela además las huellas en Marx, del impacto feuerbachiano. En particular, cuando adopta la noción "invertir", para referirse a su radical diferencia con Hegel.[39] Entonces también Marx resuelve la diferencia con una metáfora que en lo principal habla de un arriba y un abajo, a la ocasión, de la cabeza y los pies. Recordemos la célebre frase, "poner sobre los pies lo que está en la cabeza".

Para Feuerbach, la inversión del sistema hegeliano se situaba también en el corazón de su proposición filosófica:

> El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva,* sino siempre y únicamente a la realización de sus propias abstracciones, y, justamente a causa de esto, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu, pues solo la *intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva hace libre al hombre y lo absuelve de todos los prejuicios*. El paso de lo ideal a lo real solo tiene cabida en la filosofía práctica. (Feuerbach, 1999, pp. 29-30, énfasis añadido)

Marx coincidía con aquel en la necesidad de transitar más allá de Hegel. Pero, aunque se identificaba con él en esta primera fase de su tentativa, trataba de ir más allá de Feuerbach, abordando tareas que no estaban en el programa de aquel, señalando lo que aquel no hizo, porque no se lo propuso o no pudo hacerlo. Sin embargo, dado que

[39] Frase famosa que se encuentra en el postfacio a la segunda edición de *El capital*: "La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no impide de modo alguno que fuese el primero en exponer de modo completo y consciente sus formas generales de movimiento. La dialéctica aparece en él puesta de cabeza. Hay que ponerla sobre los pies para descubrir en la envoltura mística la semilla racional" (Marx, 2010, p. 28).

esta posición había sido alcanzada por Marx cuando era residente en París, es decir, después de haber logrado realmente superar el impase de la filosofía alemana, la crítica implicaba, a su vez, distintas otras demarcaciones, como, por ejemplo, la configuración de un espacio y un punto de vista del todo diferente de aquel espacio en donde agonizaba, el pensamiento filosófico alemán.

Marx reitera aquí la valoración que hiciera de Feuerbach en la cuarta tesis. Desde la crítica a la religión, y lanzando la alienación religiosa contra Hegel, Feuerbach había dado el primer paso seguro del rompimiento a que aspiraba todo el neohegelianismo, Marx y Engels incluidos. Sin dudas, este fue el efecto más importante que el impacto de Feuerbach tuvo en ellos. Tuvo que haberles atraído este rechazo, que aquel hace por igual, a la teología y a Hegel. Por fin veían una vía de salida posible. Engels narra en su *Ludwig Feuerbach* la entusiasta recepción de *La esencia del cristianismo*,

> [...] la masa de los jóvenes hegelianos más decididos hubieron de retroceder, obligados por la necesidad práctica de luchar contra la religión positiva, hasta el materialismo anglo-francés. Y al llegar aquí se vieron envueltos en un conflicto su sistema de escuela [...] Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo [...] El entusiasmo fue general: de inmediato todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludo Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella –pese a todas sus reservas críticas– puede verse leyendo *La sagrada familia*. Hasta los mismos defectos del libro contribuyeron a su éxito momentáneo. El estilo ameno, a ratos incluso ampuloso, le aseguró a la obra un mayor público y era desde luego un alivio, después de tantos y tantos años de hegelianismo abstracto y abstruso.[40] (Engels, s.f., pp. 20-21)

[40] Puede advertirse también en estas referencias, la decidida opción que Engels ha tomado por el materialismo, que compromete la que Marx expresa en las *Tesis*, y que, para Engels, no es solo es histórica, sino más bien programática, de aquello que comienza en esta época a insinuarse como marxismo.

Feuerbach no solo mostraba la similitud irremediable, entre teología y filosofía que el pensamiento de Hegel suponía, sino que criticaba, además, el hecho de que Hegel hubiera sido tributario de la herencia teológica. Por eso, reconstruye todos los procesos que muestran que el movimiento de la teología es seguido casi al pie de la letra por Hegel: "La esencia de la teología es la esencia *trascendente* del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar *trascendente*, el pensar del hombre puesto fuera *del hombre*" (Feuerbach, 1999, p. 24, énfasis añadido).

Esta inclusión de los procedimientos teológicos en el interior de la lógica hegeliana determina, según la crítica de Feuerbach, la permanencia de la filosofía hegeliana dentro del ámbito exclusivo y excluyente del pensamiento puro. Terreno que en ese momento se disponía a abandonar, a través de la fundación de una filosofía nueva que incorporaba en su interior, lo que no es filosófico. A Hegel le reprocha, en lo esencial, haber subsumido lo que pertenece a la sensibilidad en el pensamiento puro. Es decir, haber subsumido lo que está abajo, en el cielo mistificado de la filosofía alemana:

> La lógica hegeliana es la teología vertida a la *razón* y el *presente*, la teología hecha lógica. Así como el *ser divino de la teología es el conjunto ideal o abstracto de todas las realidades*, es decir, *de todas las determinaciones y finitudes*, así también la *lógica*. Todo lo terrenal se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también, *todo lo que se encuentra en la naturaleza* se encuentra de nuevo *en el cielo de la lógica divina*: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología todo lo tenemos por partida doble: una abstracta, la otra concreta: todo es doble en la filosofía hegeliana: como objeto de la lógica y luego, una vez más, como objeto como objeto de la filosofía de la naturaleza y del espíritu. (Feuerbach, 1999, pp. 23-24, énfasis añadido)

Marx le reconoce a Feuerbach el mérito de haber comenzado criticando la escisión del mundo en dos partes, una "sagrada" y otra "profana", y de haber, a la inversa de la teología, reivindicado lo profano

por sobre lo sagrado.[41] En efecto, según Feuerbach, la teología no solo escinde la realidad, sino que coloca lo divino, como un poder ajeno, sobre y contra el hombre. Con estas palabras Feuerbach se refería, tanto a la escisión, y consiguiente alienación, que la teología había llevado a cabo, como a lo que luego hizo Hegel siguiendo a la teología:

> *De la misma manera* que la teología *escinde* y *aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica* y *disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado. (Feuerbach, 1999, p. 24, énfasis añadido)

El momento del rechazo

> *Pero la esencia humana no es aquella del individuo interior abstracto.*

La preposición "pero" anuncia y prepara la intervención crítica de Marx. Si antes destacó la hazaña feuerbachiana por haber sido capaz de postular al hombre como la verdad de la esencia religiosa, ahora le critica por no haberse introducido en los recovecos de aquella base profana. Reprocha a Feuerbach que considere lo "profano", para resolver el secreto de la representación religiosa, pero que no prolongue su impulso crítico dirigiéndolo hacia ese mismo "profano". En suma, se podría concluir que, en Feuerbach, el punto de partida de su reflexión sea, en cierto modo, el término de ella. Mientras Feuerbach retrocede, Marx va a proseguir interrogando, e interrogándose, acerca de la naturaleza de esta base profana.

[41] Una similar actitud valorativa explica los primeros párrafos de la "Introducción a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel". Sin embargo, allí, la referencia a Feuerbach es menos explícita que en estas notas. También en este escrito temprano, la labor de Feuerbach es presentada como un esfuerzo terminado: "Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica".

Dado que, en este punto, lo que se le crítica a Feuerbach es concepto de esencia humana, cabe preguntarse acerca de cuál era el concepto feuerbachiano de hombre, ¿Qué es lo que había dicho a este propósito en *La esencia del cristianismo* y en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

> Con arreglo a la lengua, el nombre "hombre" es un nombre particular, pero con arreglo a la verdad, es el nombre de todos los nombres. Corresponde al hombre el predicado polinómico. Todo lo que el hombre que nombra y enuncia expresa siempre su propia esencia [...]. El nombre de Dios solo es el nombre de aquello que para el hombre constituye la fuerza suprema, la esencia suprema, es decir, el sentimiento y el pensamiento supremos. (Feuerbach, 1999, pp. 40-41)

Por otra parte, critica a la filosofía especulativa porque separa al hombre de sus cualidades esenciales, para divinizarlas, y oponérselas "[...] cuando se trata del ciudadano, del miembro de la familia, de la persona, no se trata en verdad sino de *uno y el mismo ser*, del hombre, solo que en otro sentido, solo que bajo otra cualidad" (Feuerbach, 1999, p. 41, énfasis añadido).

Feuerbach insiste en esta unidad, en esta fuente única de aquellas representaciones diversas:

> Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad, la personalidad, sin el hombre, fuera o incluso por encima del hombre, es una especulación *sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento y sin realidad*. El hombre es la existencia de la libertad, la existencia de la personalidad, la existencia del derecho. (Feuerbach, 1999, pp. 41-42, énfasis añadido)

Sin embargo, el hombre no está considerado por Feuerbach como el conjunto de los individuos. Habla del Hombre, en vez de "los hombres históricos reales" o tal como ellos se relacionan históricamente entre sí, y con la naturaleza, y en la forma social en que esa relación se configura en las diferentes épocas de la humanidad. El individuo como un "hombre genérico y abstracto" es, en consecuencia, un

producto histórico. Marx, incluso, sitúa históricamente el propio concepto de individuo, remitiéndolo como categoría específica a una realidad que se hace visible en los siglos XVI y XVII. En fin, un concepto que solo en ese momento histórico alcanza nitidez y claridad. Es en un momento histórico determinado; cuando los filósofos del iusnaturalismo entran en escena, y que el "individuo" comienza a sustituir al conjunto de los individuos:

> Los individuos que no están subordinados a la división del trabajo, los filósofos se les representan como un ideal bajo el término de hombre, y conciben todo el proceso como si este fuera el desarrollo del "Hombre", aunque en cada estadio de la historia se sustituya este "Hombre", por individuos existentes [...]. (Marx y Engels, 1968, p. 104)

Más adelante, en *La ideología alemana* misma, la referencia al momento histórico se hace mucho más explícita con respecto a la época, como en lo que concierne al desarrollo de las fuerzas productivas; puesto que es solo en "[...] la época moderna cuando ya están presentes la libre concurrencia y el comercio mundial que se ha dado nacimiento a la hipocresía del cosmopolitismo burgués y a la noción de "Hombre" [...]" (Marx y Engels, 1968, p. 183).

¿Hacia una nueva definición de la esencia humana?

> *En su realidad esta esencia es el conjunto de las relaciones sociales.*

Cuando postula que en realidad la esencia humana "es el conjunto de las relaciones sociales," la crítica avanza desembozada. Sale a la luz, y exhibe su propia concepción de la esencia humana, mediante una frase casi independiente del reproche anterior. Marx habla ahora, ya no a propósito de Feuerbach, sino a propósito de sí mismo. Lo diáfano de la afirmación, la distingue de anteriores explicitaciones, porque con ella se pone en el centro del debate, el punto crucial de las once tesis.

Si nos acercamos al meollo esta proposición confrontándola con la de Feuerbach veremos que lo que este concibe como un núcleo cerrado, fuente y origen de múltiples predicados, Marx, en cambio, lo desintegra en vista a reconstituir su unidad como una síntesis de lo múltiple y diverso. Difícil tratar esta frase como una definición que encierra y resguarda conocimiento. Se trata, más bien, de una puerta abierta, que invita a penetrar en su interior. Si para Feuerbach todos los predicados provienen de un concepto único y uniforme, en Marx este punto en donde un hombre se constituye como tal, es el resultado del conjunto de relaciones sociales que convergen y concurren para determinarlo históricamente como tal o cual individuo. Para Marx, esta concepción del hombre es el embrión de una empresa teórico-crítica, que anticipa innumerables desarrollos, que se abren tanto hacia adelante como hacia atrás, aludiendo a todas aquellas relaciones que concurren a determinar lo que aquí y ahora está siendo un individuo, en medio de los demás. Feuerbach parte de un concepto, mientras que Marx llega a algo atravesado por aquellas contradicciones que le son propias e internas.

Rectificando a Feuerbach, Marx acaba de decir que la esencia humana se refiere a la realidad de los individuos vivientes produciendo en sociedad. De esta manera desintegra la imagen monolítica aportada por Feuerbach; aquella imagen del Hombre como un todo único y compacto válido de una vez y para siempre. La reemplaza en cambio por una suerte de "fotografía histórico-social" que muestra a los hombres produciendo, o concibiéndolos como lo que podría mostrar cualquier corte sincrónico, en donde aparecieran los hombres "produciendo en sociedad", que pretendiera entregarnos una verdadera imagen de esta realidad social que son "los hombres", en un momento dado de la historia.

Marx va a insistir, en todos sus escritos posteriores, que la formulación rigurosa del concepto de hombre corresponde a la realidad concreta de una producción social, que llevan a cabo un conjunto de individuos. Son los hombres los que producen; no "el hombre", ni mucho menos el "Hombre" con mayúscula, formulación tan

ideológica como la de "Historia", mediante la cual esta es personificada. Sea cual sea el retrato histórico y sincrónico que hagamos, nunca encontraremos uno en que aparezca un individuo aislado y solitario produciendo, como lo imagina, por ejemplo, Hobbes. Un Robinson quizás, pero nunca un Adán.

En conclusión, Marx y Engels agregan que,

> Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado, como las engendradas por su propia acción. (Marx y Engels, 1970, p. 19)

Pero la novedad no solo reside en que Marx se haya distanciado radicalmente respecto del pensamiento anterior; hay allí también un cambio en el propio desarrollo del pensamiento de Marx, un cambio, que indica que algo ha quedado atrás. Que el período de su vida, con el cual rompe en estos momentos, era una fase de transición, entre sus primeros pasos intelectuales en suelo alemán, 1837-1843, y lo que empieza a realizar a partir de la fecha de estas tesis. Esto indica, además, que durante el período que va de los años 1843 y 1845 comienzan los difíciles años de exilio, pero también de una trayectoria intelectual diferente, de desarrollo teórico e histórico.

Feuerbach se abstrae de la historia

> *Feuerbach que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve por ello forzado a [...].*

Criticar significa leer el objeto más allá de la forma reificada con que se nos aparece. Significa revelar el proceso que constituye a la cosa como cosa. Criticarlo supone, entonces, penetrar en su interior, esto es, en lo que es su desarrollo concreto y real, en su movimiento. Lo

que equivale a leerlo en tanto una relación social, imbricada en el conjunto de las otras relaciones sociales e históricas que la hacen posible. Significa leer el oxímoron que estas cosas expresan, en tanto son a la vez cosas sensibles y suprasensibles. Al criticarlo, se le incorpora en su proceso histórico real, con lo cual, no solo cambia la percepción del objeto, sino también la mirada acostumbrada del sujeto. Al penetrar mediante la crítica, en la naturaleza íntima del fenómeno, este cesa de aparecer como cosa para pasar a ser un proceso; el proceso de relaciones sociales históricamente determinadas. Ahora tenemos ante nosotros un conjunto de estos procesos sociales imbricados; esto es, un complejo conjunto de relaciones humanas en movimiento, dentro del cual está también inserta nuestra propia existencia. Es solo entonces que se toma conciencia de la cosa, tal como ella es, y más allá de la imagen deformada que tenemos de ella.

Luego, no criticar estas formas reificadas, supone, para Marx, dejarlas para siempre en esa apariencia cosificada, inmutable y fija como se nos representan. Al no criticarlas se contribuye, además, a consolidar y perpetuar sus impactos ideológicos, impactos mediante los cuales estas apariencias concretas y materiales impregnan a la sociedad burguesa. Es este quizás el reproche de fondo que Marx y Engels le hacen a los neohegelianos. No porque hubieran desechado la crítica. Al contrario, los neohegelianos pretendían que su crítica fuera leída como el trastrocamiento total y absoluto del sistema cultural de la época. Era para ellos una crítica radical, definitiva. Era la forma como la veían. De ahí que Marx y Engels la motejaran de "crítica-crítica". Era como definían aquella empresa intelectual que no había logrado salir de sí misma. Era, además, la manera como ellos mismos se imaginaban su propio empeño teórico. El propio Feuerbach les reprochó haberse quedado en Hegel, y no haber sido capaces de ir más allá. En una proposición aforística mediante la cual responde a Bruno Bauer, admite que su labor sea descrita como la "destrucción de una ilusión", pero añade, una ilusión sí, pero, "[...] una ilusión que arrastra en su caída a todas las otras ilusiones, todos los prejuicios, todas las limitaciones contra la naturaleza del hombre

[...]" (Feuerbach, 1960, p. 223). Un sentido semejante encierra la fórmula "crítica de la crítica-crítica" con que Marx caracteriza al neohegelianismo, si es que se puede mencionar mediante un -itsmo a este movimiento embrionario y de transición.[42]

Cuando Marx reprocha a Feuerbach no entrar, "en la crítica de esta esencia real", un cambio de talla se introduce, por detrás de los términos visibles y expresos del enunciado, para adjuntarle otro significado. La intencionalidad de la frase es ahora doble. En efecto cuando parecía que el reproche se dirigía exclusivamente a Feuerbach, advertimos que Marx está también hablando de sí mismo y para sí mismo. Está autoproponiéndose para cumplir la tarea señalada. Tanto más sentido cobra esta segunda intención, cuanto que Marx sabía que Feuerbach ya no era capaz de dar este salto, pues se lo impedía tanto el punto de vista desde donde había partido, como el camino elegido. Tampoco el sentido de la frase se remitía a una reforma del pensamiento de Feuerbach. Por eso decimos que la frase esconde una doble referencia: a) la primera destinada a mostrar una insuficiencia teórica irremediable en el pensamiento feuerbachiano; b) y la segunda para proponer un paso, que, en definitiva, estaba siendo el suyo propio.

1. Abstraerse del transcurso histórico [...].

La crítica de Marx va a seguir ahora este hilo causal que va a arrastrar una consecuencia tras otra; para mostrar hasta dónde esta concepción genérica del hombre compromete al conjunto del pensamiento de Feuerbach. La inexistencia de una concepción de la historia va a ser la primera, de esta serie de consecuencias que rematarán en el hecho que Feuerbach no haya logrado criticar la esencia real. Por eso, va a invertir el proceso en que este fundamento real está inmerso. Lo que significaba, situar la concepción de la historia que maneja Feuerbach, en el interior de la imagen que los filósofos alemanes

[42] Recordemos que de esa experiencia filosófica salieron, Marx, Engels y Bakunin.

tenían de su propia historia; en donde, como insiste Marx, "[...] estos desarrollos de ideas, estas pobrezas idealizadas e ineficaces, remplazan los desarrollos históricos ausentes" (Marx y Engels, 1968, p. 53).

Es la no contemporaneidad de Alemania. Su retraso respecto de los otros pueblos modernos de Europa, temática que recorre los escritos de Marx desde la "Introducción a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel". Es esto mismo que es mentado ahora a propósito de Feuerbach. Alemania que se halla a la zaga de la historia contemporánea, construye su presente desde aquello que era ya pasado para Francia e Inglaterra. De ahí que la filosofía de la historia de Hegel sea, para Marx, "[...] la última expresión consecuente llevada a su 'más pura expresión', de esta manera que tienen los alemanes de escribir la historia y en la cual no se trata de intereses reales, ni siquiera de intereses políticos, sino de ideas puras" (ibid., p. 53).

Cuando Marx le reprocha a Feuerbach, "abstraerse del transcurso histórico [...]" enfrenta, al mismo tiempo, la concepción hegeliana de la historia. Lo que le permite pasar a la vereda del frente es que, para él, "La producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia, está, primero, directa e íntimamente mezclada con la actividad y con el comercio materiales de los hombres, ella es el lenguaje de la vida real" (ibid., p. 50). Son los hombres los productores de sus ideas, dice en *La ideología alemana*, más entendiendo por tal a, "[...] los hombres reales, y actuantes" (p. 50).

Así concebida, la historia supone que, en cada tiempo y en cada una de sus fases, o como hemos señalado, en cada corte sincrónico que hagamos en el curso histórico de la producción humana, se encuentra, según Marx, varios procesos distintos, aunque simultáneos:

a. una relación con la naturaleza históricamente determinada, de la cual se obtiene;
b. en primer lugar, un resultado material, que corresponde a los objetivos que una generación se ha propuesto;

c. luego, la existencia y funcionamiento de una suma de fuerzas de producción en pleno acto de transformación y apropiación de esta naturaleza;
d. y, consecuentemente, también, una relación de los individuos que en esta producción participan.

Esto que se formula epigramáticamente en esta sexta tesis, implica todo un despliegue conceptual, que transita paralelo al discurso crítico; un despliegue que se extiende a través de las distintas tesis, y que las vincula, estableciendo afinidades entre ellas, al mismo tiempo que las integra en una polisemia. En este encadenamiento, cada elemento presentado completa y desarrolla los otros, una explicación compleja va poco a poco conformándose. Así, la noción de historia que aparece en esta tesis no surge de la nada, ni llega vacía de sentido. Ella supone, a lo menos:

1. El paso de la noción abstracta y nuda de "hombre", a la de "hombres reales socialmente relacionados; expresados concretamente por generaciones actuando recíprocamente, y frente a la naturaleza.
2. Lo que a su vez supone que esta parte de la relación, la que corresponde a la actividad humana, sea considerada como el lado activo de ella, y en consecuencia, que esta actividad humana aparezca influyendo, también, en el cambio de las circunstancias. En suma penetramos aquí en una reciprocidad entre las diferentes partes de este proceso.
3ñ Este conjunto de las relaciones interactuando, es la praxis.[43] Es la manera como el concepto de praxis se vincula tanto a esta concepción del "hombre" como a la concepción de la historia, que aquí aparecen.

Es por eso que la concepción de la historia que proponen Marx y Engels en *La ideología alemana* consiste:

[43] Praxis que es concebida como la actividad humano práctico-crítica.

> [...] en exponer el proceso real de la producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando, en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de estas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). (1970, p. 40)

> [...] que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias. (ibid., pp. 40-41)

Marx adelanta de esta manera su propia concepción de la historia como una continuidad y discontinuidad entre generaciones que se suceden. No es, por lo tanto, algo que exista fuera o aparte de la acción de los hombres. Tampoco habla de hombres individuales, sino de generaciones, y es a través del movimiento contradictorio de dichas generaciones que, inevitablemente, deben confrontarse, que la historia va transcurriendo y adquiriendo una fisonomía. El motor, o mejor dicho, los que hacen esta historia, son estas sucesivas confrontaciones generacionales a través de un movimiento dialéctico que Marx intenta escribir en *La ideología*. Hay, en primer lugar, una continuidad cuando una generación presente y actuante sigue atenida a aquellas transformaciones que la generación anterior introdujo sobre el modo de actividad que le fuera transmitida. Pero que en seguida comienza a instalar sus propias transformaciones introduciendo una discontinuidad irremediable, pero que actúa, justamente, como el motor para el proceso de esta historia.

¿Es el sentimiento religioso como algo en sí?

> *[...] y fijar el sentimiento* [gemüt] *religioso como algo en sí, que presupone un individuo abstracto, aislado.*

Recapitulando, podemos ver que cada proposición encadena necesariamente la siguiente, en lo que hemos llamado una sucesión de consecuencias. En efecto: a) como no tiene en cuenta el curso real de la historia, se separan, inevitablemente, partes de lo que es un todo; y, entonces, b) se concibe el sentimiento religioso como algo que solo se debe a sí mismo, y que funciona independiente del resto del cuerpo social; y, c) lo que supone un individuo abstracto, y aislado de sus condiciones y supuestos reales.

Pero este encadenamiento negativo, puede también ser leído al revés, puesto que a) al no concebir los hombres reales, en el conjunto de sus relaciones sociales; b) Feuerbach se ve obligado a separar y aislar el sentimiento religioso de la realidad social que lo engendra; c) y, por lo mismo, lo hace ahistórico.

Si seguimos esta lógica de razonamiento, la religión,

> [...] o al menos la religión cristiana, es *la relación del hombre consigo mismo*, o más exactamente *con su ser*, pero se trata de una relación con su ser que se presenta *como un ser distinto de él. El ser divino no es otra cosa* que el ser humano, o más bien, el *ser del hombre*, liberado de las limitaciones del hombre individual, es decir, del hombre real y corporal, en consecuencia, un ser *objetivado*, o sea *contemplado y adorado* como *un ser propio, pero diferente y distinto de él*, es por esto que todas las *determinaciones* del ser divino son determinaciones del ser humano. (Feuerbach, 1960, p. 73, énfasis añadido)

La esencia humana como el hombre genérico

> *2. De ahí que la esencia solo pueda ser comprendida como "género", como generalidad interna muda.*

Según Feuerbach, el ser genérico, es el ser de la especie. La vida interior del hombre, algo que no existe en el animal, y lo distingue de este. En *La esencia del cristianismo*, refiere la esencia humana a la conciencia de sí mismo, pero esta conciencia solo se encuentra allí,

> [...] donde un ser tiene por objeto de reflexión su propia esencia, su propia especie [...]. Donde hay conciencia allí existe la facultad del saber, y con ello la ciencia. La ciencia es la conciencia de las especies. Pero solo un ser cuyo objeto de reflexión es su propia especie, su propia ciencia, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial. (Feuerbach, 1941, p. 15)

1. Luego, para Feuerbach, es la conciencia de sí mismo del hombre, entendida como conciencia de la especie, aquello que lo distingue del animal.
2. Al decir que la esencia es la conciencia de la especie, Feuerbach no se despega de Hegel, para quien la fenomenología del espíritu es la marcha de la conciencia a ciencia. La ciencia que surgía solo allí donde un individuo es capaz de reflexionar sobre sí mismo en tanto que especie.
3. En este sentido la conciencia posee un carácter universal e infinito, gracias al cual el hombre se vincula a la especie y se afirma en su universalidad e infinitud.
4. "En la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia; esto es, de su propia especie" (Feuerbach, 1941, p. 16).

El concepto de esencia humana, con el que Feuerbach construye su crítica de la religión, lo hace retroceder hasta la noción del individuo, como un ser "agazapado fuera del mundo" (Marx, 1987, p. 491); como un ser "interior, abstracto, y aislado". Es decir, lo lleva a replegarse en la idea de un ser adánico, ahistórico y presocial, embrión del cual surgiría como su negación el futuro "ciudadano" y la teoría política de lo circunda. Idea que hizo su apogeo en el pensamiento político de

los siglos XVII, y XVIII; pero idea igualmente cara para la economía clásica de Smith y Ricardo. Es en el interior de este mismo registro que Feuerbach va a generar esta dimensión abstracta y genérica del hombre. Pero, en esta ocasión, pasamos del individuo aislado a un ser genérico. El individuo, del cual habla Feuerbach, es un ser finito y determinado, que solo puede expresarse como ser humano, cuando se despoja de sus limitaciones y se reconoce en la esencia, que es la de su especie. Pues son sus limitaciones las que lo retienen en su existencia finita, corporal, y real. No hay otra relación entre el individuo y su esencia que la posibilidad que tiene de expresarse en ella:

> La conciencia, en el sentido riguroso o propio de la palabra, es inseparable de la conciencia del infinito; la conciencia limitada no es ninguna conciencia: la conciencia es esencialmente de un carácter universal e infinito. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la propia infinitud. En otras palabras, en la conciencia del infinito el hombre consiente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia. (Feuerbach, 1941, p. 16)

De nuevo, en esta parte final de la VI tesis, Marx confronta su concepción del hombre con la de Feuerbach; pero si en el comienzo puso el acento en su propia concepción de la esencia humana; en este caso es la concepción de Feuerbach la que se describe y critica. En definitiva, lo que Marx confronta ahora, y merece su atención, es lo que Feuerbach ha dicho acerca del hombre.

Tesis VII. La naturaleza social del sentimiento religioso y del individuo abstracto

Hemos dividido esta tesis en dos partes:

La afirmación, *"De ahí que Feuerbach no vea que el "sentimiento religioso"* [religiöse Gemüt] *mismo es un producto social* [gesellschaftliches Produkt] *[...]"*, emerge como la primera parte, la cual habla del carácter social del sentimiento religioso. Es decir, en tanto este

sentimiento es un producto de los hombres, como cualquier otro producto, podemos hablar de su carácter social.

La segunda parte indica *"[...] que el individuo abstracto [*abstrakte Individuum*] que analiza, pertenece a una determinada forma de sociedad. [*Gesellschaftsform*]".* Esta habla, por consecuencia, de la índole también social del productor; el individuo concreto, aquel que en la tesis anterior quedara definido con el conjunto de relaciones sociales. este es ahora remitido a una forma históricamente determinada de sociedad.

El sentimiento religioso es un producto social

> *De ahí que Feuerbach no vea que el "sentimiento" religioso mismo es un producto social [...]*

La forma adverbial "de ahí" [*daher*] incorpora esta tesis en la anterior. Las anuda causalmente, haciendo de la sexta tesis la explicación de séptima. Vale decir, explica por qué Feuerbach no puede ver la naturaleza social del "sentimiento religioso". Por eso, es preciso volver a la tesis anterior, para hallar la explicación de lo que aquí se dice. En efecto, al intentar resolver el secreto de la alienación religiosa, o lo que se ha llamado, "el secreto de la sagrada familia", Feuerbach llega hasta su origen profano. Pero como no aborda la base social del fenómeno; no va más allá, y no es capaz, por lo tanto, de explicar cuáles son aquellas contradicciones internas del mundo profano que están produciendo y reproduciendo constantemente esta alienación. Tampoco en esta tesis Marx va a proveer esta explicación. Incluso, la undécima tesis, que es un verdadero manifiesto,[44] va a dejar la tarea apenas insinuada.

Este "no ver" es, en definitiva, una consecuencia inevitable de la falla constitutiva del pensamiento de Feuerbach. Aquello que hace

[44] Bloch la llama "la consigna".

imposible que pueda ver. Pues la expresión alude, más bien, a un impedimento de base cuya contextura y rango le son inherentes. Es una deformación de la mirada que determina la propia mirada. Lo que hace que esta misma no esté preparada para ver estos aspectos de la realidad. Se lo impiden sus opciones teóricas previas. Todo viene amarrado, como hemos podido leer anteriormente. De tal manera que la falla es consustancial al camino lógico-teórico emprendido por Feuerbach. Acusa la existencia de un círculo cerrado dentro del cual su proyecto filosófico se da vueltas, sin poder escapar al influjo hegeliano.

La concepción feuerbachiana del sentimiento religioso

Feuerbach pone aquí, en marcha, un mecanismo lógico destinado a probar que, en definitiva, Dios no es sino la esencia humana genérica, separada del individuo, y contrapuesta a él. En su estructura, este mecanismo se articula y sigue los pasos de lo que podríamos llamar una prueba de la "no existencia" de Dios, llevada a cabo con un rigor lógico semejante al que emplean los teólogos, para probar que Dios existe.

Feuerbach aborda este punto afirmando que el sentimiento se remite a sí mismo en tanto objeto. Esta afirmación aparece, en *La esencia del cristianismo*, casi como una hipótesis de trabajo: "Y si el sentimiento no habla sino al sentimiento, es decir a sí mismo, esto quiere decir que el objeto del sentimiento no es sino sentimiento" (Feuerbach, 1960, p. 67).

En ese momento crucial surge el dilema, que Feuerbach bifurca en dos dimensiones: una puramente teórica, lógica; otra dramática, bajo la forma de un diálogo con una conciencia desdoblada. Esta situación dramática narra el encuentro del hombre con su criatura divina, (convertida, ahora, por obra y gracia de la alienación religiosa en el creador) momento de la asunción, que se presenta como una situación dominada por la angustia. Algo similar al momento hegeliano del reconocimiento entre dos conciencias, y que en la *Fenomenología del espíritu* adquiere la forma de una lucha a muerte.

> [...] el sentimiento es el órgano esencial de la religión, entonces la *esencia de Dios* no expresa sino la esencia *del sentimiento*, que está en mí, y como yo sé que no soy un ente divino, o bien este Dios está en mí mismo, y en ese caso hay una correspondencia entre mi sentimiento y lo divino que siento, o bien esa esencia está fuera de mí, objetivada. En el primer caso, el descubrimiento, es enorme, [parece decir Feuerbach] pues me doy cuenta de que Dios no es más que la esencia general del hombre, considerado como género; mientras que en la segunda alternativa, este Dios fuera de mí, plantea la pregunta de cómo yo, ente finito, y profano puedo tener un sentimiento de lo divino y de la infinitud. (Feuerbach, 1960, p. 67, énfasis añadido)

Por otro camino y dentro de una situación diferente, donde interviene el drama, Feuerbach llega a un desenlace no muy distinto del anterior. "En el momento en que te das cuenta, que basta con negar el sentimiento para negar a Dios, en el momento en que te das cuenta también, del ateísmo religioso de tu corazón" (Feuerbach, 1960, p. 69), es decir de tu sentimiento, tienes miedo y tiemblas –dice Feuerbach–, porque eres muy cobarde para reconocer esto que afirma en secreto tu sentimiento. A causa de este temor, en medio de este pavor,

> vas a destruir *la unidad* de tu sentimiento *consigo mismo*, haciendo brillar delante de tus ojos un ser distinto del sentimiento, un ser objetivo, y terminas por refugiarte fatalmente en las antiguas preguntas y dudas del tipo, ¿existe Dios o no? (Feuerbach, 1960, p. 69; énfasis añadido)

En todo este recorrido, el sentimiento religioso funciona como una entidad autónoma e independiente.

La crítica de Marx

La forma objetivada y abstracta como Feuerbach concibe el sentimiento religioso resulta de un acto de producción y tiene un productor. Para Marx es el individuo, revisitado en su esencia, y convertido

en el producto del conjunto de las relaciones sociales, quien surge como el verdadero productor del "sentimiento religioso".

Cuando Marx aborda estas representaciones espirituales, religiosas, jurídicas, políticas, metafísicas, etc., (entre las cuales se encuentra el "sentimiento religioso"), comienza por remitirlas al acto de su producción. Las examina en su calidad de productos lo que no es más que el comienzo de un análisis que se ha propuesto llegar al momento mismo de esa producción. En consecuencia, no se queda en el simple acto de remitir lo religioso a lo profano, sino que continúa, tratando de responder a la pregunta: "¿Cómo explicarse que los hombres 'se metan en la cabeza' estas ilusiones?" (Marx y Engels, 1970, p. 272).

Si la representación religiosa es, por último, una representación de la esencia del hombre alienada, que actúa como un poder frente a los hombres, la tarea consiste, entonces, en responder la pregunta por aquello que determina esta alienación en el plano de lo terrenal.

Significa, además, abandonar el espacio de las representaciones y entrar en el lugar en donde estas no cesan de producirse y reproducirse socialmente. Significa, por último, sacar de la sombra y hacer visibles a los productores, que en definitiva son los verdaderos protagonistas de este relato; a saber, los hombres. Una vez más, la intervención de la crítica es doble. Por una parte, corrige las insuficiencias del concepto de Feuerbach, pero, a través de esta misma intervención, la crítica de Marx habla de sí misma, de sus propios criterios, de la manera como ella observa y considera este "sentimiento religioso".

El individuo abstracto de Feuerbach...

> *[...] y que el individuo abstracto que analiza, pertenece a una determinada forma de sociedad.*

Leída en su historia, esta misma concepción del individuo aislado tiene un acta de nacimiento. Si Feuerbach puede usarla como concepto,

es porque la propia evolución de la sociedad burguesa y su impronta cultural la habían hecho posible desde los albores del pensamiento moderno. Es lo que Marx llamó después "robinsonada", para referirse a la manera como la economía política clásica usaba esta noción de "individuo".

En el caso de la economía política, esta figura proviene de la tendencia de los economistas clásicos Smith y Ricardo a hacer de las formas productivas capitalistas las formas absolutas de toda producción. "La figura ideológica dominante es la cristalización de esta posición, y alude a la estructura interna del pensamiento burgués decimonónico" (Fernández, 1982, pp. 137-143). La "robinsonada", como la llama Marx, involucra de inmediato la problemática del individuo, es decir del individuo considerado como el punto de partida de la sociedad. O punto de arranque para la explicación del Estado. Un individuo que existe antes de cualquiera relación social, libre, aislado y dueño absoluto de su destino. No hay nada antes que él. Es con este individuo que la historia comienza. Este es el principal supuesto tanto de la teoría política, como de la economía, modernas. Feuerbach se ampara en esta misma figura para criticar a la religión, y por consecuencia a Hegel.

En suma, si en la realidad de su existencia social y práctica, "la riqueza intelectual de un individuo depende enteramente de la riqueza de sus relaciones reales", esta premisa puede ser también concebida de manera especulativa "[...] e idealista [...] como generación del Género por sí mismo", y por eso, incluso la serie sucesiva de individuos, relacionados los unos con los otros pueden ser representados como un individuo único quien realizaría este misterio de engendrarse a sí mismo (Marx y Engels, 1968, p. 67).

Luego si en la primera parte de esta séptima tesis el concepto de sociedad había quedado formulado así, de manera general, intocado, en este caso es a aquella sociedad, a la que el individuo es remitido. Hay también una intervención que atañe al concepto mismo de sociedad; pues ahora se comienza a hablar de determinadas formas de sociedad, lo que supone, a su vez, distinguir a lo largo de la historia,

las diferentes las formaciones sociales bajo las cuales los hombres se han organizados socialmente:

> Los diversos estadios de desarrollo de la división del trabajo representan otras tantas formas diferentes de la propiedad. Dicho de otra manera, cada nuevo estadio de la división del trabajo determina igualmente las relaciones de los individuos entre ellos si, por aquello que es la materia de los instrumentos, y los productos del trabajo. (Marx y Engels, 1968, p. 47)

Por lo tanto, todo el vasto sistema de relaciones se encuentra recíprocamente determinado, y a través de esta determinación, es preciso, "[...] en cada caso particular, que la observación empírica muestre en los hechos, y sin ninguna especulación ni mistificación, el vínculo entre la estructura social y política y la producción" (Marx y Engels, 1968, pp. 49-50).

Habiéndose definido la sociedad y las relaciones humanas como determinadas social e históricamente, estos individuos ya no quedan suspendidos y separados de su historia, o envueltos bajo una concepción genérica, sino, al contrario, estos individuos particulares quedan remitidos a una sociedad determinada.

Tesis VIII. El primado de la praxis

La octava tesis se sitúa en un espacio intermedio entre la secuencia que había sido destinada a Feuerbach y que se extendió de la cuarta a la séptima tesis, y la que va a comenzar en la novena tesis y que será dedicada a la pregunta por el materialismo. La octava tesis, de clara índole conclusiva, abandona el embate directo que se había venido efectuando a propósito del programa de Feuerbach, para asumir la forma de una proposición general. Las dos afirmaciones que se contienen en ella están encabezadas por el adverbio "todo" que revela la amplitud que estas proposiciones tienen. En este sentido esta octava tesis es un pasaje, entre el ciclo dedicado a Feuerbach que termina, y

otro que se refiere al materialismo, que comienza, y que va a abarcar la tesis novena y décima.

Si en la séptima tesis quedó abierta, y pendiente la pregunta por el carácter social del sentimiento religioso y del individuo abstracto, es en esta octava tesis que se empiezan a responder esas preguntas. Se hace difícil leer en la extrema parquedad de los enunciados dicha explicitación. Es difícil advertir además la profunda transformación y modificación que cada palabra, cada concepto va sufriendo en estas notas. Al reflexionar acerca de estas carencias, recordemos que estas once notas no fueron escritas para explicar, o argumentar, sino quizás para recordar.

Para poder leer lo que quieren decir las palabras que han venido apareciendo, y que nos pueden revelar la revolución teórica que está aquí en acto, tenemos que remitirnos a aquellos escritos del período, en donde esta nueva concepción del mundo se estaba gestando. Todos los conceptos, todas las categorías filosóficas, todas las palabras propias de la nueva manera de pensar que estaba emergiendo, son revisados a la luz de esta nueva perspectiva. Se trata de un nuevo punto de vista, cuya aparición suponía nuevos conceptos; pero también que iba a producir un viraje radical en los antiguos problemas y de los antiguos conceptos. Nos referimos en particular a *La ideología alemana*, que fue el laboratorio en donde dicha exploración se llevó a cabo.

La octava tesis comienza así:

> *La vida social es esencialmente práctica [*wesentlich praktische*]. Todos los misterios que impulsan la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana [*menschlichen Praxis*] y en la comprensión de esa praxis [*Praxis*].*

Esta frase corresponde a la primera parte de la octava tesis. Surge como una premisa que concluye lo ya dicho a propósito de Feuerbach. En este sentido aparece como un resultado. Pero al mismo tiempo se presenta como una suerte de hipótesis de trabajo, que constituye la *pars construens* del texto; entendiendo por tal, aquella

en donde la crítica habiendo fijado ya su posición fuera del cielo hegeliano avanza para presentar como suyo, un sentido nuevo de lo social.

> *Todos los misterios que impulsan la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa praxis [*Praxis*].*

La vida social es esencialmente praxis

Un decidido tono apodíctico embarga estas proposiciones. La primera de ellas, "La vida social es esencialmente práctica", se presenta a la vez como conclusión y premisa. Marx comienza a responder, de manera enfática, la pregunta que quedó pendiente, en la tesis anterior, acerca del carácter social del sentimiento religioso. El término "social", pese a la inmensa amplitud de su significado, no llega solo, ni tampoco sustantivado, o funcionando como un concepto autónomo. Surge, en cambio, vinculado estrechamente a la noción de vida. Es entonces, de la vida social, de la que se va a comenzar a hablar. Vida en donde los hombres producen y se reproducen a sí mismos, al reproducir sus medios de existencia. Es en este sentido que es preciso entender lo que en la tesis anterior se dijo, tanto acerca del carácter social del "sentimiento religioso", como del "individuo abstracto".

Referirlos a su raíz social implica retornarlos a la totalidad originaria a la cual pertenecen. Este proceso de producción de la vida humana, concebida por Marx, como la vida social por excelencia, está en el origen de todos los productos humanos, sean estos materiales o espirituales, porque los "[...] hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc." (Marx y Engels, 1970, p. 26).[45] Productos que también le son necesarios. Tan necesarios y materiales

[45] En esta frase, que pertenece a *La ideología alemana*, Marx establece como productos humanos no solo los productos materiales que proviene del trabajo, o sea del proceso de transformación de la naturaleza, sino también aquellos productos que son un resultado de la forma como se representan tanto esta producción real, como de la

como los bienes útiles que produce. Por eso, Marx insiste y reafirma, en *La ideología*, que "[...] se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida" (ibid.).

Por otra parte, si los productos materiales han sido hechos conforme a un fin, que está dictado por una determinada necesidad que tienen que satisfacer para la reproducción de la vida humana. Lo ideológico de los otros productos, que provienen de la manera como los hombres se representan estas relaciones, no impide que sean igualmente necesarios, o que no estén ligados estrechamente a la cotidianidad de nuestra existencia, como el aroma espiritual que se desprende de ella.

¿Práctica o praxis?

El adjetivo "práctica" [*praktische*] que define la vida social, reitera el nivel en que Marx coloca, lo que ha llamado, "la actividad práctico-crítica". Ella indica que lo que va a ser juzgado deberá someterse a esta condición preliminar. La nueva concepción de lo real sirve de punto de apoyo para revisar las posiciones filosóficas neohegelianas, en especial, las que están en el centro de este enfrentamiento con el materialismo.

Cabe señalar que muy pronto el adjetivo "práctica" será reemplazado por el sustantivo "praxis", dejando en claro y asentado que seguimos atenidos a este concepto central, que viene propuesto y gravitando desde la primera tesis. Tenemos que concluir, entonces, que el carácter práctico que se enfatiza no alude a la "práctica", sino a la "praxis", entendida (empleemos toda la fórmula) como "una actividad revolucionaria práctico-crítica", en donde el último término invoca una forma precisa y específica de la intervención teórica.

---

manera como conciben sus propias relaciones entre sí, o como un individuo imagina el papel que allí juega.

La praxis y su comprensión

> *Todos los misterios que impulsan la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis [*Praxis*] humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esa práctica [*praxis*].*

La palabra "misterios" cumple en esta frase una función metafórica. Es decir, es la metáfora de aquello que para Feuerbach era la alienación religiosa. La analogía invocada es efectiva en lo que al secreto y poder de estas representaciones se refiere; y en lo que al enigma de su poder concierne. Porque la alienación no solo indica el desprendimiento y la pérdida de la esencia de sí mismo, sino que en tanto ha adquirido vida propia, supone una confrontación con aquella. Finalmente aparece como un poder ajeno que se alza frente a mí y me domina. Un poder que aparece dotado de vida propia, aunque solo sea parte de mí mismo.

Es con relación con toda esta ambigüedad, con todo este juego de luces y de sombras de los neohegelianos, que Marx usa aquí la palabra "misterios". Con ella se refiere la aparición frente a los hombres de poderes, de los cuales estos hombres no logran dar cuenta, no obstante, sean sus propios productos. Para aquella conciencia común, que participa del juego de estos poderes, que se entrega a ellos, que habita en ellos, y los hace parte de su vida, no existen dudas. Para este individuo, no hay otro misterio que la poderosa fascinación que ejercen sobre él estos objetos, sean estos Dios o el dinero.

Todo lo contrario, acontece cuando desde una posición teórico-crítica hablamos de estos misterios, o nos preguntamos por su carácter fascinante. En tal caso, hemos pasado al otro lado, y hemos comenzado a interrogarnos por estos misterios. Comenzamos a preguntarnos por su enigmático poder, por la fuerza social y material de los cuales estos fenómenos gozan; así como del impacto que provocan entre los hombres, y particularmente en sus elucubraciones teóricas.

Si la primera parte de la octava tesis tenía toda la traza de una declaración de principios, casi como una premisa axiomática, que

tutelaba todo lo que pudiera decirse acerca de la vida social; esta segunda parte entra a advertir de los peligros que se ciernen sobre aquella teoría que cede ante los impulsos que provienen de la ideología. Porque es bien de la "ideología alemana", que estamos hablando en estas once notas.

¿Por qué este problema, que afecta a toda teoría que haya sido desviada hacia el misticismo, encuentra su solución racional en la praxis? ¿Qué se quiere decir con la fórmula "solución racional", en este caso? ¿Que no basta con que algo sea resuelto, como cuando se resuelve una adivinanza, sino que es preciso, además, que todo el trayecto que llevó hacia esa solución sea hecho visible, transparente y quede "claro"? Por otra parte, ¿por qué el proceso no se detiene con la sola remisión a la praxis, sino que agrega, como parte y complemento necesario de la tarea, la comprensión de esa praxis? ¿En qué consiste aquí esta comprensión?

La frase no se limita a señalar estos misterios. Habla, más bien del poder que estos misterios tienen, y del poder que ejercen sobre la teoría. En este sentido cabe hacerse la pregunta acerca de este poder que tienen los misterios para sacar la teoría de su razón de ser e impulsarla hacia el misticismo. ¿Qué hay en ellos que les proporciona la fuerza que impulsa la teoría hacia el misticismo? Si nos atenemos a lo que hemos dicho acerca de estos "misterios", el enigma que encierran proviene de la forma distorsionada con que el hombre se hace cargo de la realidad. Cuando Marx aborda el problema de la ideología, se refiere a esta situación en términos casi ontológicos, aludiendo, mediante la analogía de la "cámara oscura" a una irremediable deformación de la mirada. Vemos las cosas al revés. Pero si bien la descripción, incluso la más detallada que se pueda de cómo esta "ilusión" se produce, de cómo este *quid pro quo*[46] tiene lugar, puede explicarnos el aspecto deformado que tienen nuestras representaciones, no responde a la pregunta que nos hemos hecho acerca de cuál es el poder fascinador que ejercen estos misterios, no solo sobre los hombres comunes y corrientes, sino incluso para sacar a la misma

[46] "Tomar una cosa por otra".

teoría de su razón de ser e impulsarla hacia el misticismo. Podemos desentrañar crítica y científicamente la esencia del dinero, pero no por ello deja de influir en nosotros el fetichismo que proviene de su condición de equivalente general.

Cabe por último preguntarse en qué consiste aquella "cámara oscura". ¿Cómo y por qué se origina esta situación? ¿Es esta una situación general, propia de la ideología en todo tiempo y lugar, o admite también una dimensión histórica que la encuadra dentro de una época y atenida formación social históricamente determinada? Es esta última respuesta por la que Marx va a optar años más tarde en el célebre texto de *El capital*, que tituló "El carácter fetiche de la mercancía y su secreto".[47]

Dos tareas se deben cumplir, según Marx, como parte de un programa de trabajo destinado a encontrar una solución racional de los problemas que estos misterios presentan para la teoría:

1. Remitirlos a la praxis humana.
2. Introducirse en la comprensión de esa praxis.

La primera tarea supone remitir los productos del hombre, aun aquellos de índole ideológica, al momento de su producción, y a lo que es la base de su fuerza material. Con respecto a los productos concretos o bienes, el solo acto de la remisión a su fuente de origen basta como principio de su explicación. En cambio, para los otros productos, aquellos de la conciencia, se requiere, además, la comprensión de esta praxis, entendida como la comprensión de su naturaleza.

La teoría debiera intentar obtener una transparencia, tanto de lo que son las conexiones internas de los fenómenos, como de las representaciones que nos hacemos de ellos. Es decir, va o debe[48] ir hacia el

[47] Apartado cuarto del primer capítulo del libro primero de *El capital* (Marx, 2010).

[48] Estamos aquí en presencia de la definición de la teoría crítica como de un deber ser, deber ser que nos parece más adecuado que aquel con que se define usualmente la teoría política, pues si la práctica teórica depende en su totalidad de nosotros, la práctica política, siempre orientada a un futuro plagado de sombras, hace de tal reclamo más bien un deseo. Son los equívocos que se originan al hablar de política científica.

encuentro del movimiento real que le da fundamento a lo que aparece. Aquello que hace que una cosa sea lo que es y qué determina que aquella misma cosa aparezca de la manera deformada como nos la representamos. Hasta tal punto la deformación es constitutiva de esa cosa. Para ello, este empeño teórico deberá aprender a leer allí, en lo que ha sido definido como una “cámara oscura”, el conflicto real, y tratar de resolverlo.[49] Esto llama a una acción de parte de la teoría que rompa, de alguna manera, con las limitaciones que esta cámara nos impone. Esto era lo que Marx, ya entonces, concebía como crítica, o estaba postulando como la intervención crítica de la teoría. No solo corregir las deformaciones de aquella teoría que se había doblegado al imperio de las cosas, tal como ellas aparecen, sino a hacer transparentes los mecanismos que conducían a dicha deformación.

Tesis IX. El materialismo contemplativo

Ha terminado ya la revisión de los principales conceptos propuestos por Feuerbach en su reforma de la filosofía; ha terminado también la presentación de aquellos otros conceptos que la propia crítica ha venido proponiendo en remplazo de aquellos. Esta novena tesis pasa ahora, de manera abierta, a la crítica del materialismo. La ruptura o quiebre con el materialismo anterior sigue estando presente en este enfrentamiento, con la misma fuerza con que se anunció al comienzo de estas once tesis. Pues la palabra alemana *Höchste* con que Marx comienza la novena indica que “lo máximo” alcanzado por el materialismo es, al mismo tiempo, un límite, un “punto de llegada”. Esto quiere decir que el materialismo se ha detenido allí donde Marx comienza. Dicho de otra manera, lo que para el materialismo era un punto de llegada, para Marx, va a constituir su punto de partida. No obstante, el nexo no implica relevo sino ruptura, quiebre y superación.

[49] Estoy citando casi textualmente lo que Marx propone, al respecto, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

Es en la novena tesis, en donde la pregunta por el materialismo va a ser abierta. La pregunta por al materialismo supone interrogar cómo y hasta qué punto esta opción filosófica compromete al propio Marx. O, mejor dicho, hacia dónde se dirigía, en ese momento su postura teórica. No puede decirse que estas tesis contengan siquiera un esbozo de respuesta. Ella va a retomar, más bien la crítica del materialismo, siguiendo la ruptura crítica con que comenzó la primera tesis. Ruptura que implicaba superar la rígida dicotomía y oposición entre idealismo y materialismo. En esta tesis, Marx comenzó una superación dialéctica del impase postulado por la dicotomía filosófica. Y si más adelante se afirmó y definió a Marx como un materialista, queda pendiente saber cómo y cuánto, el pensamiento de Marx implica una radical transformación del materialismo.

Tres partes se pueden distinguir en esta tesis:

> *A lo más [*Höchste*] que llega el materialismo contemplativo [...]*

Esta primera parte se refiere a lo máximo que puede llegar el materialismo contemplativo. Si bien pareciera que se está hablando aquí de logros, en verdad se trata más bien de límites. Límites más allá de los cuales este materialismo no puede seguir avanzando.

> *[...] es decir, el materialismo que no concibe lo sensible como actividad práctica [...]*

En la segunda parte vemos que de nuevo es más bien por su falla fundamental que el materialismo vuelve a comparecer ante el juicio que la crítica lleva ahora a cabo. La especificación, que la crítica aporta, respecto de que se entiende aquí por materialismo contemplativo, no solo actúa como definición, sino que también vuelve a señalar su falla fundamental, a saber, que no concibe lo sensible como actividad práctico-sensible, es decir, como actividad humana sensible; vale decir, como praxis.

> *[...] es a la contemplación del individuo aislado, y la sociedad civil.*

Finalmente, en una tercera parte, se muestra lo que constituye el logro máximo del materialismo. Se trata de dos conceptos: uno de los cuales ya ha sido tratado antes, a propósito de Feuerbach, el concepto de "individuo aislado" abstracto; y el otro, que recién aparece, el de "sociedad civil", o sociedad burguesa.[50]

La pregunta por el vínculo entre el materialismo y Marx

*A lo más [*Höchste*] que llega el materialismo contemplativo [...]*

¿Por qué se retoma aquí la crítica al materialismo con que comenzó la primera tesis? ¿Por qué vuelve, casi al final de todo este recorrido, a lo que podríamos llamar la problemática materialista inherente a estas tesis? Lo cierto es que de nuevo comparece el materialismo, solo que ahora se le agrega el adjetivo "contemplativo". Nos podemos preguntar en este momento de la lectura qué es lo que Marx entiende por tal. ¿Qué está connotando aquí el adjetivo "contemplativo"?

Entramos a una nueva problemática que podemos enunciar así: ¿se puede vincular la revolución teórica, que Marx lleva a cabo en este momento, con el materialismo? ¿Es esta una herencia de la cual Marx se reclama? Se dijo en el comentario de la primera tesis que el corte que allí se hacía explícito con respecto al materialismo era constitutivo para Marx; que esa ruptura se refería tanto al materialismo como al idealismo; se dijo, además, que el paso a la segunda tesis debía ser leído como el abandono de aquel espacio filosófico, en donde la problemática estaba inserta y en donde no podía ser

[50] La sociedad civil es, para Marx, la conciencia de sí que la propia burguesía se ha hecho de la sociedad, que ella misma se propuso construir; o sea una sociedad más bien imaginada y que no corresponde a la sociedad real sobre la cual deposita estos anhelos. Por eso la palabra *bürgerlichen* alude tanto a la imagen que se tiene de la cosa, como a la cosa misma; entendiendo por tal la "sociedad burguesa" con toda la carga crítica, con todo el énfasis negativo, que dicha expresión tiene en el lenguaje de Marx. Esto lo viene diciendo desde los *Manuscritos del 44.*

resuelta. ¿Por qué, entonces, se confronta, en estas últimas tesis, con el materialismo?

Por lo pronto, el carácter “contemplativo” del materialismo en cuestión, revela un contraste de fondo con la praxis. No olvidemos, que la falla fundamental, por la que fue enjuiciado el materialismo en la primera tesis, se refería no solo a todo lo que hasta ahora había sido materialismo, sino que además incluía en este enjuiciamiento a Feuerbach.

Ha terminado ya, en estas *Tesis*, el entusiasmo con que Marx reconoció la labor de Feuerbach y cuyas huellas se pueden rastrear en los *Manuscritos del 44* y en *La sagrada familia*. Ha terminado también la acogida que prodigó a la empresa iniciada por aquel, y cuyas huellas siguen presentes en estas once tesis. Lo que ahora se propone es justamente romper los lazos que aún lo atan a Feuerbach. No por expiación, o para marcar distancias con respecto a aquel. Lo hace como una manera de trazar con exactitud su propio itinerario de salida. Los protocolos de su desprendimiento, explícitos en *La ideología alemana*, parecieran ausentes en estas breves notas. No obstante, aquí están implícitos en los movimientos del discurso crítico.

El ajuste de cuentas con el materialismo es central en estas *Tesis.* Romper los lazos que aún lo ataban a Feuerbach, suponía desprenderse claramente de la concepción materialista sustentada por aquel, y en consecuencia abordar la cuestión del materialismo. Decimos esto, no obstante que lo único que en estas tesis indicaría una cierta adscripción de Marx al materialismo sería la expresión de “nuevo” materialismo que aparece en la décima tesis. Si es que el adjetivo “nuevo” lo alude plenamente.

Cuando en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* Marx se refiere a Feuerbach, lo hace sin contener su entusiasmo. Destaca la ausencia de inútiles estridencias, en una obra cuya importancia la distingue de los escritos de los otros jóvenes hegelianos, y la coloca como continuación de la obra de Hegel:

> Ha sido Feuerbach el iniciador de la crítica positiva humanista y naturalista. Sin meter ruido, pero de un modo tanto más seguro, más profundo y extenso, han ejercido su influencia los escritos de Feuerbach, los únicos desde la *Fenomenología* y la Lógica de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica. (Marx y Engels, 1967, p. 48)

> Feuerbach es el único que mantiene una actitud seria, una actitud crítica, ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es, en general, el verdadero superador de la vieja filosofía. La grandeza de la aportación y la silenciosa sencillez con que Feuerbach la entrega al mundo, presentan un sorprendente contraste con lo que por el contrario vemos en los otros. (ibid., p. 51)

En ese momento ambos veían al materialismo aportado por Feuerbach, como una verdadera superación del cerco hegeliano. Sin embargo, desde la primera tesis, Marx se separa, y rompe con ese posible vínculo. No solo porque no adhiere a la herencia materialista, sino porque también la sitúa "arriba", es decir, en el espacio ideologizado de la filosofía alemana.

Dicho esto, nos queda una cuestión a dilucidar; ¿cómo entender el rompimiento con Feuerbach? Entre *La sagrada familia* y las *Tesis* no había pasado mucho tiempo, a lo más algunos meses. ¿Cómo explicar entonces el quiebre que revelan estas *Tesis*? Nada había ocurrido de parte de Feuerbach que explicara la profundidad de este corte. Además, como lo dijimos en el comentario de la primera tesis, la manera como Marx trata aquí a Feuerbach, y como lo trata en *La ideología alemana*, revelan una deferencia, que, si bien lo exime del sarcasmo, no por eso lo deja libre de crítica. No tenemos otra respuesta que decir: que este hecho atañe más a Marx que a su relación con Feuerbach. Es Marx quien hace enfático el corte como una manera de dejar atrás los últimos vínculos que aún lo ataban al hegelianismo. Tenía también que ajustar cuentas con sus recientes adhesiones a Feuerbach, ajuste de cuentas que ocurre a costa del propio Feuerbach.

Saliendo ahora de la pregunta acerca de Feuerbach, ¿podemos hablar de una radical ruptura, para definir el quiebre que aquí se

advierte entre Marx y el materialismo contemplativo? ¿Hay tal quiebre con el materialismo anterior? Si abandonamos esta dirección en nuestras interrogantes, y tomamos la contraria que acercaría el pensamiento de Marx al materialismo, ¿se puede decir que Marx ya era materialista entonces? Y si lo era, ¿en qué se diferenciaría el materialismo de Marx del de Feuerbach, y de todo lo que hasta entonces había sido materialismo? Traslademonos a lo que se dice en esta tesis, en busca de pistas claras respecto de estas preguntas.

¿Qué es aquello "a lo más que llega" el materialismo anterior?

La expresión "a lo más que llega" marca un límite, una frontera más allá de la cual no hay tránsito posible. Alude a una zona de luz y sombra, pero cuyo traspaso implica mucho más que un mero desplazarse de una zona a la otra, porque la zona umbría representa el único horizonte posible para quien no ha logrado todavía salir de la órbita de la filosofía alemana, ni del pensamiento hegeliano. El acto de franquear la frontera debiera ser pensado, más bien, como aquel desarraigo total de que hemos hablado anteriormente, y que Marx revela a través del movimiento de su discurso crítico.

Este tránsito del materialismo a Marx, bajo la impronta de una ruptura, se refiere, además a una superación, a un salto a niveles epistemológicos hasta tal punto distintos, que toda comparación es antojadiza y anacrónica. Hay un límite señalado para el materialismo. Un límite de alcance, y de posibilidad. Ese límite es el horizonte teórico, dentro del cual existe. Si este límite se expresa como una "no concepción" de la praxis, o en la incapacidad de poder concebirla, es porque la mirada de la crítica se revela mucho más abarcadora, y es capaz de señalar este desajuste entre materialismo y praxis. En este momento la crítica ha comprendido dentro de sí al materialismo contemplativo, y desde los parámetros de dicha comprensión, lo juzga. Esto no significa que hubo tramos que faltaron, o que no fueron recorridos, y que ahora los completa Marx. No. La superación

que la crítica de Marx contiene, supone la superación definitiva de un espacio teórico dicotómico. Marx se encuentra, en este momento, fuera de este espacio, y desde allí interviene, transformando toda la problemática, e inaugurando nuevas preguntas que prevén y anticipan la llegada de nuevas respuestas; aunque por ahora el acento esté por entero colocado en lo que este desarraigo significa.

Como el materialismo contemplativo no puede salir del espacio en que habita, la frase "a lo más que llega" le señala que su reducto teórico, es su principal obstáculo epistemológico. Este límite se halla determinado por su no comprensión de la praxis. Por eso mismo Marx comienza a hablar en estas tesis, de relaciones sociales, de historia, de la praxis, en fin, de procesos y movimientos, que quedan, según Marx, fuera del campo de visión del materialismo anterior. Criticar es, en este momento casi un pretexto, para hacer visible las otras dimensiones que el discurso crítico supone.

El materialismo de Feuerbach brota como una forma de pensar, frente a la cual Marx reacciona en dos tiempos distintos; primero celebra y adhiere, pero en seguida rechaza y se opone. En estas *Tesis* aparecen como dos posiciones que se enfrentan. Marx ve en el otro el doble de sí mismo, al cual ahora está abandonando autocríticamente. De ahí que sea el discurso crítico de Marx, vaya más allá del materialismo. Marx, en estas tesis, habla también y quizás principalmente de sí mismo. Cierto que en parte su discurso niega y enjuicia, pero también forja una nueva oferta teórica. Las dos cosas al mismo tiempo; y en el mismo movimiento.

Desde luego, el que concibe la sensibilidad como praxis es Marx, y este punto de vista pasa a ser la medida mediante la cual critica a Feuerbach. Cierto. Pero antes de continuar con este reproche, leámoslo como la figura de otra cosa, como un pretexto,[51] en donde la crítica a Feuerbach casi no tiene significación por sí misma. Pues el

[51] Queremos destacar aquí que la crítica a Feuerbach no se agota en ese primer movimiento, que la comprensión exacta de lo que se dice a propósito de Feuerbach supone además lo que, en esa lectura del otro, Marx intenta decir acerca de sí mismo.

objetivo verdadero de este esfuerzo es revelar los alcances de la nueva concepción practico-crítica de la realidad.

Por otra parte, la expresión "a lo más que llega" sugiere un movimiento, que no puede ser otro que el que hemos detectado en las tesis anteriores. Un movimiento que va de arriba hacia abajo en pos de la primacía que "lo de abajo" tiene por sobre "lo de arriba". Por eso, la crítica califica este esfuerzo del materialismo como un punto extremo que a la vez se convierte en obstáculo.

La insuficiencia teórica del materialismo que no concibe la actividad práctico-sensible

> *[...] es decir, el materialismo que no concibe lo sensible como actividad práctica [...]*

La frase, "el materialismo que no concibe lo sensible como actividad práctica", es claramente una definición negativa del materialismo contemplativo; es decir, una definición que se construye mediante aquello que aquel no ha sido capaz de concebir. Definición que, por lo tanto, lo marca negativamente. De este hecho se desprenden consecuencias altamente significativas. En primer lugar, porque lo que no concibe es justamente todo aquello que está implicado en un concepto que a lo largo de estas tesis Marx se ha afanado en destacar: el concepto de praxis. En segundo lugar, porque esto quiere decir, simultáneamente, que se instala una oposición radical entre ambas maneras de pensar. En tercer lugar, porque una vez establecida dicha oposición, ¿qué nos permitiría adscribir el pensamiento de Marx al campo del materialismo hasta entonces vigente?

De hecho, lo que separa a ambas posturas es ni más ni menos que la ausencia o presencia del concepto de praxis. Que la praxis exista para una, y para la otra no, significa que una se ha constituido desde la ausencia de la praxis, mientras que para la otra su presencia es constitutiva. En efecto, es la noción de praxis la que le ha permitido

a Marx dar un salto epistemológico fuera del hegelianismo. Ese salto que propugnaba como un "más allá" de la filosofía alemana; como una forma de salir de su esfera; como un real desprendimiento de Hegel. Es gracias a la praxis que Marx puede fundar un punto de vista opuesto al materialismo anterior. La categoría de praxis hace posible la lectura crítica de aquel pensamiento. Marx parte de la praxis y en ella que asienta la materialidad histórica de su pensamiento. Es desde la praxis que critica a Feuerbach y al materialismo. Es entonces a la naturaleza de esta profunda y casi abismal diferencia a la que nos referimos cuando hablamos de los distintos niveles epistemológicos que separan ambas maneras de pensar.

Desde la primera tesis, Marx instaló la praxis, como actividad práctico-crítica, es decir como un proceso al cual adjuntaba, además, el adjetivo de revolucionaria. Esta actividad no es cualquiera actividad, sino una intervención que revoluciona aquello sobre lo cual actúa. Intervención que tiene un sujeto también determinado históricamente. En *La ideología alemana* Marx la remite la praxis a la producción, entendiendo por tal ese acto constitutivo y fundacional que hace a los hombres como tales hombres. Acto que da nacimiento a la historia humana, al mismo tiempo que produce una inflexión cualitativa sustancial, para bien o para mal, en la historia de la naturaleza. Pues producir significa para el hombre reproducirse, al mismo tiempo que transforma y se apropia de la naturaleza. Es mediante la praxis que el hombre prueba el poder tanto de su acción, como también de su pensamiento; un poder que actúa sobre lo real, y no se mantiene en el ámbito del puro pensamiento o del pensamiento que se ensimisma y se relaciona solo consigo mismo.[52] La praxis revolucionaria es aquella en donde coincide el cambio de las circunstancias con la acción humana. Aquí la palabra revolución tiene tanto un sentido material, como político. Pues la tarea fundamental consiste en accionar sobre ese fundamento material, comprenderlo y

[52] Era lo que ocurría, según Marx, con Hegel y el hegelianismo de los neohegelianos; pero también lo que ocurre, si nos atenemos a estas tesis, con Feuerbach.

comprender racionalmente la acción que se lleva a cabo. De ahí que lo sensible deba ser comprendido como la actividad humana prácticamente sensible.

Luego entre el materialismo y Marx, insistimos, hay un profundo quiebre. Quiebre que es preciso entenderlo como el surgimiento de dos planos de una misma realidad, provocados ambos por la forma como esta realidad se configura ante los hombres. De ambos, uno cae en el ámbito de lo ideológico, mientras que el otro admite la posibilidad de avanzar a indagar y comprender el propio movimiento de lo real, y las deformaciones ideológicas. La continuidad queda de esta manera definida como una discontinuidad. El materialista contempla lo que supone real, Marx interviene en lo real.

Pero abordemos el punto en litigio. Más que preguntarnos por la absoluta diferencia entre Marx y el materialismo, lo que cabe ahora es preguntarnos por las razones que hacen posible la referencia del uno al otro. ¿Por qué Engels llamó al pensamiento de Marx, "materialismo histórico"? ¿Cuál es la índole de la ruptura que implícita en este caso el adjetivo "histórico", y cuál es la continuidad que asegura la persistencia del sustantivo, "materialismo"? Por eso, es justamente la crítica del esfuerzo feuerbachiano; la ruptura y el quiebre que en las tesis se describen, lo que nos indica que allí, simultáneamente, está surgiendo algo nuevo.

Si a modo de conclusión tuviéramos que enumerar los aspectos que están involucrados en la insuficiencia del materialismo anterior; diríamos lo siguiente: primero porque el hecho de no concebir la praxis no es un simple error. La unilateralidad de la mirada que de ello resulta, revela, al mismo tiempo, un límite de las posibilidades teóricas de ese materialismo. El hecho de no concebir es más bien una limitante propia e interna que un defecto de la mirada, o un simple olvido, pues la limitante afecta a la fuerza teórica que el materialismo anterior pretende poseer. Segundo porque dado el campo meramente especulativo en donde se mueve, no solo no encuentra allí respuesta para los problemas que se plantea, sino que estos mismos surgen mal planteados. Por lo tanto, esta "no concepción" se alza como un

obstáculo epistemológico, dado el lugar ideológico desde donde el materialismo interviene. Gran parte de la crítica a Feuerbach, que se lleva a cabo en estas tesis, está destinada a ilustrar este punto.

El individuo aislado

[...] es a la contemplación del individuo aislado, y la sociedad civil.

El materialismo de Feuerbach, que tiene como punto de partida la noción de género, solo concibe al hombre como una entidad aislada, fuera de la sociedad, o viviendo en una sociedad también abstracta y general. Es cuando el otro comienza a emplear este lenguaje y conceptos, tales como los de "individuo abstracto" o "sociedad civil", que la crítica de Marx introduce en escena a esa figura particular que es Robinson en su isla, como un arquetipo sarcástico. Lo va a hacer explícito en su crítica de la economía clásica como las "robinsonadas", pero aquí ya está insinuado.

Puesto que este individuo aislado y solitario, ficción predilecta del pensamiento político moderno no está pensado en su absoluta soledad, sino en el interior de una proto sociedad, donde hay a otros individuos, igualmente solitarios y aislados, el equívoco se proyecta sobre la sociedad burguesa, porque es en esta sociedad en donde el individuo, estando en el interior de ella, puede pensarse como un individuo solitario y aislado, como lo propone Hobbes. Una obra como *El único y su propiedad* de Max Stirner solo es posible en una sociedad, como la sociedad burguesa. Se trata, entonces, de una concepción que ata dos productos de una misma época; la sociedad burguesa y el individuo aislado.

> El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida inflarse hasta convertirse en átomo, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absolu-

> ta plenitud. Pero la desdichada realidad sensible hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él [...] Por tanto, la *necesidad natural*, las *cualidades esenciales humanas*, por extrañas que puedan parecer, el interés, mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida *burguesa* y no la vida política es su vínculo real. No es pues el Estado el que mantiene en cohesión los átomos de la sociedad burguesa, sino el que sean estos, átomos, solamente en la representación, en el *cielo* de su imaginación, y en la *realidad*, en cambio, entes enormemente distintos de los átomos, es decir, no *egoístas divinos,* sino *hombres egoístas*. Solamente la *superstición política* puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el estado, cuando en realidad ocurre al revés, que es el Estado quién se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa. (Marx y Engels, 1967, p. 187, énfasis añadido)

Proyectado en esta sociedad, que se concibe así, en general, el mito de un Robinson es una figura ideológica, que plasmó la novela de Daniel Defoe, pero que existía ya en la mentalidad de la época. Es la manera como los hombres comenzaron a verse a sí mismos, desde que se instala la sociedad burguesa:

> En realidad se trata más bien de una anticipación de la "sociedad burguesa" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. (Marx, 1973, p. 3)

Conclusiones a la novena tesis

El ciclo dedicado a Feuerbach concluyó en la séptima tesis. La octava, al continuar con el despeje conceptual que estaba en marcha,

cumplió la función de nexo, para la instalación de un nuevo ciclo que ahora se dedicaba al materialismo. Ciclo que comprende la novena y décima tesis. Con la novena tesis comienza, entonces, la confrontación entre el materialismo contemplativo y el pensamiento de Marx. Decir, en este caso confrontación, vale decir oposición, y por eso, en esta tesis, el materialismo, dicho contemplativo, aparece definido, justamente, como aquel que no concibe la actividad humano práctico-crítica en cuanto tal. Concepción, que al contrario, es precisamente la que ya estaba rigiendo el pensamiento de Marx.

No hay continuidad, entonces, entre el materialismo contemplativo y el pensamiento de Marx. Pero, además, ambas maneras de pensar se sitúan en niveles epistemológicos diferentes. Ruptura que deja abierta la preguntas acerca del materialismo de Marx. ¿Cuál es la profunda diferencia que hay entre Marx y el materialismo anterior? ¿Cuál es el grado de ruptura entre una posición y otra?

Tesis X. Antiguo y nuevo materialismo

> *El punto de vista del antiguo materialismo [*alten Materialismus*] es la sociedad civil [bürgerliche Gesellschaft], el punto de vista del nuevo, la sociedad humana [*menschliche Gesellschaft*] o humanidad socializada [*gesellschaftliche Menschheit*].*

El fin del descenso.

¿De qué habla esta décima tesis? De hecho, en ella culmina aquel viaje, que Marx había emprendido hasta la raíz del esfuerzo feuerbachiano. Cabe señalar, que también queda zanjada aquí la confrontación directa con el materialismo, que comenzó en la novena tesis. En este sentido esta tesis representa un paso más, u otra vuelta a la tuerca, en esta crítica del materialismo contemplativo. Aquí la confrontación se hace directa; ya no a través de Feuerbach, quien, por lo demás, desaparece totalmente en las tres tesis finales. Al enfrentar al materialismo, Marx lo define como el “materialismo anterior”, que había venido siendo criticado mediante la interpósita figura

de Feuerbach, y cuya obsolescencia aparece decretada ahora por la anunciación de un “nuevo materialismo”.

¿Sería posible recapitular este proceso, recurriendo a una frase que parodiara aquella del comienzo de las *Tesis* y que se refería a “lo que hasta ahora había sido materialismo, incluido Feuerbach”, tomando, esta vez, como punto de apoyo la noción de “nuevo materialismo”, y remediarla diciendo que se trata de un “nuevo materialismo, incluido Marx”? La perspectiva que abre esta frase asimétrica sería absolutamente opuesta a la que introduce la primera tesis. Si aquella frase del comienzo proyecta a Feuerbach hacia el pasado, dejándolo fijo en aquel “materialismo anterior”, esta otra que imaginamos desde la décima tesis, proyecta a Marx hacia el futuro adscribiéndolo, y fijándolo para siempre en el horizonte que insinúa la expresión “nuevo materialismo”. Pero cabe preguntarse, ¿incluye realmente este “nuevo” materialismo a Marx? ¿Es Marx mismo el nuevo materialismo que aquí se anuncia? ¿Es ya al “materialismo histórico”, como lo bautizó mucho después Engels, a lo que alude esta décima tesis?

En todo caso, aquí concluye la crítica al materialismo contemplativo, y se asoma, o si se quiere, se insinúa la pregunta que interroga por una nueva forma de materialismo. Antes de responder, habría que ampliar y desplegar la pregunta, proyectándola a la obra madura de Marx. Por ahora nos vamos a remitir a los posibles prolegómenos de aquella ampliación.

Las dos partes de la décima tesis

La distinción que inaugura esta décima tesis entre un antiguo y un nuevo materialismo divide casi naturalmente el texto en dos partes. La primera parte se refiere al antiguo materialismo:

> *El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil [...]*

Esta frase se refiere al punto de vista del antiguo materialismo, a su horizonte teórico definido como "la sociedad civil". Es decir, la frase alude a la forma cómo el materialismo hace suya la imagen que la sociedad burguesa tiene de sí misma, y cómo la convierte en la concepción del mundo que origina y rige dicha forma.

La segunda parte se refiere al nuevo materialismo:

> *[...] el punto de vista del nuevo, la sociedad humana o humanidad socializada.*

Esta frase introduce el concepto de "nuevo [*neuen*] materialismo", del cual hasta ahora no se había hablado, y del que solo se hablará aquí, lo que suscita las inevitables interrogantes que acompañan este parco enunciado. Sin embargo, el enigma no solo surge a propósito del materialismo que aquí emerge, sino también, acerca de su punto de vista. Es decir, la enigmática pareja de expresiones: "sociedad humana" y "humanidad socializada"; en donde los términos sociedad y humanidad cambian alternativamente de lugar, no aclara mucho al respecto.

Los enigmas de la décima tesis

Esta es quizás la más enigmática de las once tesis, no tanto por lo que no dice, sino por lo que dice. Hay en ella conceptos nuevos que apenas quedan enunciados, como el de "nuevo materialismo", o el juego de las dos expresiones que lo definen, o definen su punto de vista. Tres son, entonces, las interrogantes que se desprenden, de inmediato, en esta décima tesis.

En primer lugar, tenemos la problemática que se refiere al materialismo, que aparece aquí distinguido temporal y teóricamente entre dos formas que se oponen. ¿Son solo dos, para Marx, las posiciones en liza, o hay más? Esta tesis continúa el examen de la pregunta por el materialismo que comenzáramos en la tesis anterior. No tan solo porque subsista alguna duda acerca de la diferencia que hay

entre el antiguo y el nuevo materialismo, sino porque no sabemos si al hablar de un “nuevo materialismo”, Marx se involucraba, o aludía a otra de las distintas posiciones filosóficas con que se confrontaba. Vamos a suponer, que la expresión “nuevo materialismo” lo alude personalmente. Será esta la posibilidad que vamos a explorar en lo que sigue, porque a través de ella entraremos de lleno en la pregunta acerca de ¿cuál podría ser el materialismo de Marx?

La segunda problemática se refiere a la noción de “sociedad civil”, que ya había sido presentada en la novena tesis. ¿Qué significado le otorga Marx a esta expresión en los escritos del período?[53] ¿Cuál es la relación con la sociedad burguesa, con la sociedad civil; las dos son traducciones admisibles de la expresión alemana *bürgerliche Gesellschaft*? ¿Son sinónimas ambas expresiones en Marx? Si esto último fuera el caso, ¿qué significado tienen cada una de ellas? Marx se había venido ocupando del concepto de sociedad civil desde su crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel en 1843.

Finalmente, ¿qué alcance tiene el juego de palabras que define el punto de vista del nuevo materialismo? ¿Qué diferencia hay entre “sociedad humana” y una “humanidad socializada”? ¿Hasta qué punto transforma el sentido de la expresión este intercambio recíproco de los substantivos en adjetivos? Si el nuevo materialismo emerge como una radical transformación teórica del antiguo, por qué no decir simplemente, en vez de sociedad civil, sociedad real, la que surge a través de la producción concreta de la vida. Más aún cuando el sentido que Marx da a sociedad civil tiene que ver con la representación ideológica que la burguesía se hace de la sociedad que ha instalado. ¿Por qué recurrir, en cambio, a este enigmático juego de palabras?[54]

[53] Es decir, los que van desde las notas críticas acerca de la *Filosofía del derecho* de Hegel en 1843, hasta *La ideología alemana*, pasando por los *Manuscritos de 1844* y *La sagrada familia*.

[54] Georges Labica señala que, en definitiva, el desdoblamiento que enuncian ambas expresiones solo valdría para lo que se refiere al “hombre” y a la “sociedad” (1987, p. 104).

Prolegómenos a la pregunta por el materialismo

La pregunta por el materialismo distingue en esta manera de pensar dos momentos. Para ello, abre una distinción temporal, entre un "antiguo materialismo", al que sucede y supera un "nuevo materialismo". Varias interrogantes se imponen al respecto. Interrogantes que se articulan en la pregunta acerca de qué desaparece de un materialismo al otro. Hasta dónde llega el antiguo, y cuándo empieza el nuevo. Situación tanto más compleja cuanto Marx aparece enredado en ella. En este caso, la diferencia se establece en torno a lo que ambos conciben como teoría; a su instrumental, a sus principales conceptos, a sus criterios; en fin, al campo de visión que abren.

¿Por qué Marx usa el concepto de materialismo para ambas formas? ¿Qué permanece como identidad entre un materialismo y el otro? Las palabras "antiguo" y "nuevo" aluden, por supuesto, a una sucesión, en la cual algo surge y remplaza aquello que ya fue. Pero todo el programa crítico de estas once tesis se esfuerza por mostrar, que, a pesar de cualquier idea de continuidad, hay una profunda ruptura entre ambas posiciones; por lo que lo antiguo ya no pertenece lo nuevo; ni lo nuevo funciona como heredero de las problemáticas que urgieron al materialismo anterior. Ni siquiera los respectivos puntos de vista coinciden. Algo ha quedado definitivamente atrás, junto con la insuficiencia y agotamiento de aquella concepción teórica ya superada. De ahí que nos preguntemos de nuevo ¿por qué, en esta décima tesis, Marx llama "materialismo", a esta nueva concepción, del mundo, un término que ha criticado despiadadamente en cada una de estas once tesis, y que, desde la tercera, fue el centro privilegiado de enfrentamiento para el discurso crítico?

En el punto anterior, se dijo que la expresión "a lo que más llega" señalaba los límites y obstáculos epistemológicos propios de aquella concepción del mundo. Un límite dentro del cual se halla encerrada y agotada toda su potencialidad teórica. Si aquí, en esta décima tesis, aparecen, por primera vez, reunidos ambos materialismos, bajo una misma confrontación, esto no impide que surja de inmediato la

pregunta acerca de lo que ambos conceptos puedan significar. ¿Qué estatuto epistemológico tiene en este momento este concepto en el pensamiento de Marx? ¿Dentro de una terminología que no logra todavía asentarse, sufre esta noción de la misma precariedad que los otros conceptos que se están gestando?

En *La sagrada familia*, como señaláramos antes, siguiendo críticamente las opiniones de los jóvenes hegelianos de izquierda, Marx y Engels trazaron un cuadro histórico con las diferentes expresiones del materialismo europeo, en pugna con la metafísica de entonces. Históricamente el cuadro se construye abarcando el período que cubre los siglos XVII, XVIII, y XIX. En este recuento, el materialismo aparece caracterizado por su posición militante, que no solamente se desplegó como una lucha contra las instituciones políticas existentes, sino también combatió la religión y la teología imperantes, pero que, sobre todo, implicaba una lucha, "abierta" (como dice el texto) contra la metafísica del siglo XVIII y contra toda metafísica, especialmente contra la de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz (Marx y Engels, 1967, p. 191).

Este cuadro sinóptico se construye, además, sobre la perspectiva de una tríada cultural geopolítica (como lo indicó Moses Hess, en su obra *Triarquía europea* (1841); que comprendía a Alemania, Inglaterra y Francia. En este cuadro del materialismo que Marx y Engels trazan en *La sagrada familia*, examinan, no solo las distintas contraposiciones entre el materialismo y la metafísica, sino también la influencia que tuvo en el desarrollo y los cambios del materialismo, el avance de la ciencia, y la conexión del materialismo con las diversas formas políticas del socialismo. Por último, esta transversalidad es examinada desde las diversas conexiones que hay entre estas diversas realidades culturales y sus recíprocas influencias en lo que al materialismo se refiere.

El hilo conductor de este relato es la lucha del materialismo contra la metafísica y la filosofía especulativa. Pero también, su lucha contra la religión y la teología. En el cuadro que proponen las diferentes etapas de esta lucha, sus principales hitos están representados

por el triunfo ya sea del materialismo, ya sea de la metafísica. Se establecen también las conexiones del materialismo con la ciencia, en cada uno de estos momentos, o si se quiere la relación que hay entre la reproducción del materialismo y el desarrollo de las ciencias de la época. Por último, también se pesquisan las conexiones de este con las ideas socialistas y comunistas: "No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectiva igual de los hombres [...]" (Marx y Engels, 1967, p. 197).

Volviendo a la pregunta acerca de la proximidad que pudiera haber entre Marx y el "nuevo materialismo", concluyamos diciendo que este parentesco no consiste en una simple filiación, ni puede darse como expresión de una militancia doctrinal, adscrita a batallas, que a Marx le fueron ajenas, a pesar de que simpatizara con ellas. Sobre todo, cuando la nueva concepción que construía, en ese entonces y en estos escritos, tenía que dar cuenta, en primer lugar, del profundo quiebre, o más bien, del rompimiento que la hacía posible. Tanto más, si es esta misma ruptura con el materialismo de Feuerbach, era lo que le quedaba por hacer para llevar a término su propio programa de desprendimiento de la ideología alemana. Esto explica el énfasis crítico de las Tesis, en donde es Feuerbach quien paga los costos de esta lectura. Hemos dicho además que lo que podría explicar el brusco cambio de Marx con respecto a Feuerbach, cambio que ocurre durante los pocos meses que separan *La ideología alemana* de estas *Tesis*, solo encuentra su explicación si lo entendemos como el último paso que a Marx le quedaba por dar, para salir definitivamente de la esfera del hegelianismo. En otras palabras, era este, el tramo que le faltaba a Marx, para saldar definitivas cuentas con su conciencia anterior y salir de un solo envión, fuera de la esfera filosófica.

El concepto de praxis que campea en estas tesis supone un campo teórico nuevo, que articula una referencia distinta con la realidad y con la historia; distinta de aquellas que practicaba la filosofía alemana del XIX. El salto que va de esta herencia filosófica a Marx

es enorme, desde un punto de vista epistemológico. La diferencia es casi ontológica. ¿Por pensar, entonces, esta transformación como una simple prolongación del materialismo anterior, o en términos de una mera continuidad? Creemos que semejante interpretación introduce un equívoco. Da la impresión de que estuviéramos retornando de nuevo al momento filosófico, que estas tesis justamente abandonan. El desafío que tiene ante sí, el término que se destine a definir la nueva concepción del mundo que Marx, estaba gestando es de talla. Estas once tesis se afanan, justamente, por dar cuenta del salto al vacío que Marx da en estos momentos. Salto no intentado hasta entonces por nadie de su generación.

El manual de marxismo-leninismo da a la polémica histórica europea entre materialismo y metafísica, que se describe en *La sagrada familia*, un valor universal, reformulándola como una lucha secular entre el materialismo y el idealismo, y postulándola como la pregunta primera de toda filosofía. De tal manera que toda la historia la filosofía pasa a leerse bajo estos criterios. Esto, a lo sumo, podría haber quedado como una mirada reductora de la historia del pensamiento filosófico, si no fuera porque los manuales le dieron un rango aún más primordial, colocándola como la pregunta primera; en donde es preciso optar; una disyuntiva que define previamente al marxismo.

Por otra parte, si la suerte del idealismo aparece echada, tanto en *La ideología* como en las *Tesis*, no hay un estatuto asentado para el materialismo. A veces se le está usando como superación de las posiciones idealistas; así se refieren al materialismo francés, o al de Feuerbach en *La sagrada familia*, luego en cambio aparece negado como herencia, como ocurre en la primera tesis, sesgo que persiste en las otras, salvo en esta décima donde la referencia se cubre de equívoco. Por eso esta aparición postrera de un nuevo materialismo no deja de plantear la pregunta:

> Estamos atrapados en el cruce de dos direcciones, aquella que tiene una perspectiva a largo término, –un nuevo materialismo a definir– y aquella que es preciso considerarla como una regresión hacia una

> antropología humanista, que las *Tesis* en principio tenían por función sobrepasar. (Labica, 1987, p. 106)[55]

¿Son las expresiones "sociedad humana" o "humanidad socializada" tautológicas?

Con respecto a las expresiones "sociedad humana" o "humanidad socializada" Georges Labica critica la forma tautológica que estas asumen, cuando se refiere a lo que podría comenzar a entenderse como "nuevo materialismo":

> [...] el problema del nuevo materialismo está abierto. Descansa en un solo concepto, del cual Marx da dos formulaciones: la de "sociedad humana" o la de "humanidad socializada", subrayando así la reciprocidad e identidad de lo humano y lo social. Extraño doblez. El propio Engels se extraña ante esta simpleza; para evitar la trivialidad de la constatación de la "sociedad humana", como se diría la "sociedad de las abejas", escribe "humana" en itálicas; para escapar a la tautología. ¿Qué sería una humanidad no "social"? Engels reemplaza el adjetivo por "socializada". Peor aún, ambos conceptos solo se encuentran en las *Tesis.* (Labica, 1987, p. 104)

Nos parece que aquí se hace más evidente, la necesidad de atender más al movimiento de la crítica, o sea, a la manera cómo esta dice lo que dice, que a lo que esta dice expresamente. En efecto, dada la naturaleza epigramática de estas notas, pero también debido al hecho de

[55] Labica distingue tres posibilidades de entender la relación de materialismo y de praxis que cubren estas tesis: 1) "La unidad del materialismo y la praxis. Es la lección más legible de las *Tesis*, en buena lógica, es aquella del marxismo"; 2) "El privilegio es acordado a la praxis. El tema más frecuentemente invocado por las *Tesis* –unidad teoría-práctica– deja a veces deslizarse a segundo plano el problema del materialismo y enviar frente a frente materialismo e idealismo, como aparece en los *Manuscritos del 44*"; y, 3) "El privilegio es acordado al materialismo. Se comprenden, por lo tanto, las extremas reticencias suscitadas por las valorizaciones, sean excesivas o no, del concepto de *Praxis*" (1987, p. 106).

que Marx aún no tenía a mano todos los elementos necesarios para empezar a responder la pregunta por su materialismo, quizás prevalezca "lo que quiso decir", por sobre "lo que dijo" explícitamente.

Detrás de lo que Georges Labica denuncia como una tautología, se insinúa o sugiere una nueva concepción de la sociedad, una concepción que concibe al conjunto de los hombres organizados, en la producción material y concreta de su existencia. Donde definir al individuo supone tener en cuenta el conjunto de sus relaciones sociales. Esta concepción, supone la crítica de la anterior expresión de "sociedad civil". Supone haberla superado. Su propia posibilidad teórica depende de esta superación. No es otra cosa en la que se afana Marx en estas *Tesis*. Pero cuando en estos escritos Marx nos revela que nuestra espontánea e inmediata visión de las cosas está de antemano falseada, solo nos proporciona la mitad de la problemática, pues también está falseado el modo de acceso a lo real. En la *Contribución* nos va a indicar que es a través de esta doble inversión que el hombre tiene acceso "al conflicto real y lucha por resolverlo".[56] Tal empeño requiere de un esfuerzo teórico y crítico a la vez. que pueda traspasar la opacidad que envuelve a las relaciones reales. Porque una clara transparencia, de la sociedad de los hombres reales, supone haber obviado todos los equívocos que trae consigo la representación inmediata y haber abierto una posible vía de acceso a lo real.

Hemos postulado aquí que la explicación de un concepto se halla en su propio movimiento, entendiendo por tal su funcionamiento en aquella nueva constelación conceptual en que habita. Constelación en donde determina y es determinado por los otros conceptos con los cuales coexiste. Este punto de vista es el principio organizador

[56] "En sus notas sobre la ideología, Antonio Gramsci postula, como connotación esencial de este fenómeno, que es en el plano ideológico donde los hombres adquieren conciencia de la contradicción social. "¿Hay acaso mejor prueba, concluye Gramsci, de la necesidad y validez de esta 'apariencia'?" (Gramsci, 1975, p. 1570). Sus proposiciones, tendientes a reivindicar la objetividad de esta esfera, constituyen premisas básicas para una teoría de las relaciones sociales ideológicas que se generan en el modo de producción capitalista" (Fernández, 1982, p. 71).

de todo el proceso; la mirada en donde está supuesto no solo lo que se ve, sino también aquello que no se puede ver; mirada que en fin de cuentas no es otra cosa que una determinada concepción del mundo.

Por eso, si nos atenemos más bien a lo que ambas expresiones, a pesar de su tautología, apuntan, o sugieren. Su fuerza teórica puede ir más allá de lo que la expresión mienta. En la frase "sociedad humana", el adjetivo expresa la capacidad potencial, que tendría un programa semejante, para superar la inversión que la sociedad capitalista supone. Por su parte, la expresión que habla de "humanidad socializada" habla, más bien, de la utopía. Del aspecto utópico necesario e inherente a esta nueva concepción de la teoría. Este sería el momento cuando la conciencia desgarrada de la sociedad burguesa se encuentre a sí misma. En esta sociedad futura el hombre se habrá liberado tanto de sus cadenas materiales, reales y concretas, como de sus cadenas ideológicas, porque el hombre, como dice el poeta,

> [...] nunca sabe para quien padece y espera. Padece espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse Tareas [...]. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre solo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo. (Carpentier, 1983, pp. 118-119)

Conclusión a la décima tesis

Varios son los nombres que se han postulado como la fórmula más apta para dar cuenta del pensamiento de Marx. De estas la que más se reitera es la de materialismo, junto a la cual se suceden los adjetivos: "filosófico", "histórico", "dialéctico", etc. ¿Qué puede decirse, por ejemplo, respecto de un "materialismo filosófico" en Marx? La

expresión se hace incomprensible cuando pensamos en la avalancha de negaciones que el concepto debe atravesar, para ser reivindicado, si es que ha sobrevivido a la ruptura con el materialismo anterior. Postulado como materialismo filosófico, su reaparición en el marxismo posterior, solo encuentra explicación en un proceso de vulgarización que retrocede hasta el materialismo propio de un sentido común capitalista, y que, a despecho de toda la operación crítica de Marx, pasa por sobre lo que él ha dicho, y traza una línea de continuidad, sin ruptura ni fisuras, con el materialismo del siglo XVII y XVIII. Tampoco tiene remisión posible, la fórmula de materialismo dialéctico, pues en ese caso el adjetivo, siempre ha sido expresado exponiendo vulgarizada y esquemáticamente, una caricatura de la dialéctica hegeliana.

Pienso que el "materialismo histórico" también debiera comparecer a este juicio final, del cual solo podrá salir libre de culpas, o mejor dicho quedar como una expresión sujeta a restricciones, si el uso del adjetivo lo salva, de la condena total en que ha caído junto al idealismo. Si este uso es, por supuesto, conforme a la concepción de la historia de Marx. Antonio Gramsci sugiere que debiera haber una claridad previa acerca de dónde poner el acento, si en el sustantivo "materialismo" o en el adjetivo "histórico". Pero sabemos que, en gramática y epistemología, es el adjetivo el que determina, y teniendo en cuenta que era una nueva escritura de la historia que emprendía Marx en esos momentos, el acento debiera ser puesto en el adjetivo "histórico", y la profunda transformación que este adjetivo supone cuando se sustenta en el punto de vista de la praxis.

Tesis XI. ¿Transformar, supone interpretar?

> *Los filósofos [*Die Philosophen*] solo han interpretado [*interpretiert*] de diversas maneras el mundo, pero después de esto importa transformarlo.*

Esta tesis distingue dos partes alternativas, de las cuales, la primera se refiere a la labor de interpretar, como un oficio privativo de la filosofía, que queda definido como un acto limitado e insuficiente y, por lo mismo, relegado al pasado como algo ya hecho:

> *Los filósofos solo han interpretado de diversas maneras el mundo,*

La segunda parte está constituida por una suerte de llamamiento o propuesta respecto de lo que cabe hacer, esto es, pasar de la interpretación a la transformación:

> *[...] pero después de esto importa transformarlo.*

Todo el significado de esta tesis queda, entonces, sugerido por la oposición que se establece entre el acto de interpretar y el de transformar.

La undécima tesis viene preparada

Esta última tesis hace del conjunto de estas once notas una suerte de manifiesto. Si no quisiéramos ir más allá, por lo menos su forma es la de un llamamiento o convocación... a cambiar el mundo. Ha salido Marx decididamente de la esfera hegeliana. No llama a superar a Hegel. Tampoco alude a la ideología neohegeliana. Lo que ahora se pone por delante es ni más ni menos que el mundo. Imbuido por las ideas socialistas y comunistas, habiendo descubierto al proletariado, y recordemos, habiendo incursionado ya en el terreno de la economía política, el mundo que aquí se insinúa es el mundo capitalista. No un mundo metafísico y abstracto, que nada diría, en todo caso, sino el mundo de apariencias, un mundo fantasmagórico, pero no por eso menos opresivo, enajenante, y regido por el equivalente general. Un mundo que, el propio Marx, fiel a su llamamiento, de aquí en adelante, hasta el fin de sus días, se esforzará en cambiar. El

mundo encantado de *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre*. Un mundo invertido, al revés.

Todo lo anterior concluye y culmina en esta última tesis, por lo tanto, el llamamiento explícito venía preparado desde la epifanía del concepto de praxis, en la primera tesis, como actividad revolucionaria práctico-crítica.

Quien quiera que lea esta última tesis: echará a correr su imaginación, la incorporará a su propia idea de las cosas, o a la de su época, y hará de ella su propia lectura. Tal actitud supone no solo hacer un corte respecto de las diez tesis anteriores, sino, además, hacerlas opacas, y se dé la idea, que la transformación del mundo solo en ella comienza, y que al hablar de ella se prescinda de todo lo que la precede. Es la fortuna que ha tenido esta nota. Su vuelo propio, y fulgurante. Incluso que corte las amarras con su referente paradigmático más obvio: *La ideología alemana*. Esta será siempre una arbitrariedad, pero una arbitrariedad inevitable si tenemos en cuenta que la lectura es aquel momento en que el otro, que es el lector, suplanta al autor, toma la palabra e interviene modificando a su antojo, o según su propio y exclusivo criterio, el sentido original del texto.

El programa de ruptura y superación, que va a encontrar su fin y culminación en la undécima tesis, comienza con el quiebre epistemológico que hay en el paso de la primera a la segunda tesis. Allí hubo ya un salto de talla. Un total cambio de terreno, que comenzó por el abandono del espacio en que la problemática filosófica entre materialismo e idealismo había sido planteada. Por eso, cuando aquí se nos propone pasar de la interpretación a la transformación, tal propósito viene anticipado por aquel desplazamiento de la primera a la segunda tesis y, en consecuencia, esta proposición final viene preparada por el movimiento del discurso crítico a través de las diez tesis anteriores. En la tercera tesis ya estamos en el nuevo espacio teórico; por eso se habla de la práctica revolucionaria como solución concreta, y no puramente teórica, de la dicotomía entre el cambio de las circunstancias y la transformación social e histórica de los hombres. La noción de “coincidencia” que abordó en la tercera suponía

una interacción, que le otorgaba un sentido nuevo a la acción transformadora de los hombres.

Todo esto se tradujo, en la cuarta tesis, en un programa de trabajo que culminaba con la necesidad de emprender la crítica de lo real, y cuyo primer paso remitía el mundo religioso a su fundamento profano, mientras que el siguiente, suponía la crítica de la base profana, que es aquello a lo que esta undécima tesis convoca. En la cuarta tesis, en consecuencia, se propone que lo real pase a ser el objeto principal de la crítica. Lo cual continúa en la VI tesis, que detalla las consecuencias que acarrea el hecho de no adoptar tal programa. En ella se introducen nuevos elementos: la perspectiva histórica, el carácter eminentemente social de las relaciones humanas, así como la importancia de la praxis. Estos elementos involucran tanto a la interpretación como a la transformación, pero en especial y principalmente a esta última.

Marx, además, se ha hecho parte de este transcurso e integrado en el enjuiciamiento crítico, a través de un proceso autocrítico paralelo. Asumir el pasado, era incluso necesario y anterior al comienzo de la crítica. Reconocerse en este pasado, que ahora abandonaba, era la condición sine qua non para superarlo. Significaba también confrontarlo. Si insistimos en esto, es porque cada palabra, cada frase, en fin, cada proposición en estas once tesis, tienen ser leídas simultáneamente en todas estas dimensiones, y una de ellas, la no menos importante es su impronta autocrítica.

De tal lectura, depende, por último, la total comprensión de lo que aquí, en esta tesis final se dice. Marx presentía que era más fácil liberarse de Feuerbach, que de Hegel. Más fácil despojarse de las convicciones de su pasado inmediato, que de las antiguas convicciones. La liberación del influjo hegeliano –si es que lo logró realmente– suponía, en ese entonces, pasar por la crítica a la herencia feuerbachiana.

El llamamiento final más que una crítica a la filosofía, como ha sido leído, condensa y anuncia su propio programa, el programa en que el propio Marx se comprometía. El reto que se desprende del tenor de la frase, más que una consigna crítica, habla de sí mismo, se

refiere a transformación de toda filosofía futura, y al camino que en ese entonces emprendía, bajo la égida de la praxis revolucionaria.

Los filósofos solo han interpretado el mundo

Dijimos que esta última tesis admitía claramente dos partes, donde cada una aparecía regida por un verbo distinto. Interpretar [*interpretieren*], para la primera; transformar [*verändern*], para la segunda. Su formulación se sustenta en un corte que deslinda tiempos distintos. No hay convivencia posible. Una niega a la otra; transformar no supone interpretar, según el tenor de esta tesis. Lo que está en juego en cada parte es una determinada actitud frente al mundo [*die Welt*]. Es decir, cada parte, o mejor dicho, cada verbo señala una manera distinta de referirse al mundo. Sin embargo, la presencia del adverbio solo [*nur*] descalifica de antemano la labor interpretativa, y al mismo tiempo, hace de la transformación la verdadera y única alternativa. En este sentido, interpretar se aproxima a contemplar, a una actitud meramente receptiva, no dinámica, no actuante de la manera como la preconiza el concepto de praxis.

El sujeto gramatical de la frase son los filósofos. Es de ellos de quienes se habla, y a propósito de lo que han hecho hasta ahora,[57] como de un quehacer que deben cambiarse por otro. El sujeto que habla, critica y hace el llamamiento queda opaco, elíptico. Sabemos quién es, pero podríamos preguntarnos en nombre de quién interviene. No ya en nombre de los filósofos, ni siquiera anunciándose él mismo como un nuevo filósofo. La incógnita permanece en suspenso.

El esfuerzo de Marx consistía, en ese momento, justamente en instalar una forma teórica que coincidiera con el punto de vista de la praxis, dado que todo lo mostrado en estas tesis revelaba, más bien, una incompatibilidad entre la praxis y la filosofía alemana. Por eso

[57] Si aquí no se hace explícita la fórmula adverbial “hasta ahora” [*bisheringen*], que es flagrante en la primera tesis, nos parece, sin embargo, que aquí sigue vigente.

Marx sigue criticando una función que ha dejado atrás, porque veía que los filósofos se relacionaban con el mundo mediante una mirada limitada, reductora, fría y abstracta que se traducía en mera interpretación. Es lo que ve en Feuerbach, como también en los jóvenes hegelianos; es lo que ve en el materialismo anterior. ¿Era también lo que veía en Hegel?

Sin embargo, la condena a la interpretación también debe leerse en el contexto histórico que dicha interpretación se produjo. Todo gira en cómo se puede leer esta frase, ¿en general, abarcando toda la historia de la filosofía y todos los filósofos precedentes, o circunscrita al hegelianismo hegemónico durante el momento de la formación de Marx? ¿Se puede decir que Sócrates, Aristóteles o Descartes solo interpretaron el mundo? El siguiente párrafo de *La ideología alemana*, puede aportarnos indicios para entender la frase de Marx:

> Al mostrar Feuerbach, que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal [...] se planteaba también, para la teoría alemana, [...] un problema al que él no daba solución, a saber, ¿Cómo explicarse que los hombres "se metan en la cabeza" estas ilusiones? (Marx y Engels, 1970, p. 272)

En primer lugar, esta referencia no solo apunta a esas s "ilusiones", sino, de preferencia, a aquello que las origina, al cómo se producen, más que a lo que son. Es la interpretación neohegeliana lo que está aquí en la mira, como también, desde el enjuiciamiento al materialismo, su manera de interpretar el mundo, diferente empero de la de los jóvenes hegelianos. Si el término "filósofos", no admite una lectura general, tampoco el acto de interpretar. De hecho, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, el marxista José Carlos Mariátegui pone en obra una forma de interpretar que al mismo tiempo convoca a transformar el Perú, que en el momento de la escritura de la obra estaba dejando de ser. Con lo cual el acto de interpretar es ya el comienzo de la transformación.

Los filósofos, ¡esos ideólogos!

La noción de filosofía, que subyace en estas notas, es la que Marx emplea en *La ideología alemana*. No hay aquí, ni en la undécima tesis, por lo tanto, una confrontación suya con la filosofía en general, o con la filosofía entendida como "historia de la filosofía", sino con un momento histórico filosófico preciso, el de la filosofía clásica alemana que se abre con Kant y culmina con Hegel.

Hasta aquí se había hablado de una corriente filosófica, el materialismo, y de un filósofo en particular, Ludwig Feuerbach. Ahora, al parecer, el sujeto enjuiciado pasa a ser "los filósofos", concebidos como un sector determinado dentro del horizonte hegeliano. Ellos son traídos a comparecencia en razón del papel que desempeñaron en una sociedad históricamente determinada. Marx va a incluir a estos filósofos dentro de una categoría más amplia: la de los "ideólogos", para tratarlos, en consecuencia. Este tratamiento lo podemos leer en *La ideología alemana*. Lo que apunta a que los contenidos de esta frase deben ser leídos en aquella obra que escribieron, juntamente con Engels. La cual, siendo principalmente autocrítica, le da a esta frase una particular iluminación programática. Como ya hemos dicho, Marx llama a realizar una tarea en la cual se involucra de inmediato: transformar el mundo. *El manifiesto comunista* y *El capital* van a trazar los contornos histórico-críticos de dicha transformación.

Marx se esfuerza por describir cómo procede el ideólogo cuando reproduce la ideología. Le preocupa particularmente dar cuenta cómo este proceso de inversión material, que determina lo ideológico, tiene lugar también gracias a labor del ideólogo.

Feuerbach sirve de ejemplo de este ejercicio de Marx. Al remitir la esencia religiosa a su fundamento profano, Feuerbach remite la representación religiosa al ser que la produce y que ahora la padece. Este último es el fundamento real de un mundo celeste que, sin este develamiento, queda en el más absoluto misterio, en aquel misterio que provoca el temor y nutre a los dioses. Pero Feuerbach no se hace cargo de la naturaleza de lo real. No aborda la naturaleza real de las

relaciones que estos individuos establecen entre sí, y con la naturaleza. Dar este paso hubiera significado para Feuerbach develar la función que en tanto filósofo estaba llevando a cabo en el interior de aquella sociedad renana en donde actuaba. Eso habría significado indagar, primero, sobre sí mismo como ciudadano y como filósofo, desde un punto de vista que le proporcionara la distancia científica suficiente para percibir la realidad de su función. Como hemos dicho, para eso requería, haber salido del espacio hegeliano.

Marx lo va a hacer en *La ideología alemana*, en donde, además de la metáfora de la cámara oscura, desarrolla la proposición de que la ideología es la ideología de la clase dominante, con la cual alude directamente a la función política del ideólogo. En todas las épocas,[58] dice Marx, los pensamientos dominantes son los pensamientos de la clase dominante, la cual se convierte a la ideología, tanto un poder material como en un poder espiritual. Quien dispone de los medios de producción material, dispone por lo mismo de los medios de producción y reproducción ideológica. La elaboración ideológica queda por lo tanto remitida a una acción directa de los individuos que dominan la sociedad, y como función propia y específica de un sector de esta: los ideólogos.

El sarcasmo que inunda las páginas de *La ideología* se expresa en lo siguiente: "Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado" (Marx y Engels, 1970, p. 11). Es mediante esta función social que Marx va a tratar de explicar la actitud, o tendencia natural de los filósofos. Para ello hace jugar el concepto en dos sentidos. El primero ubicando al productor de ideas entre los sectores que componen la clase dominante, porque provienen de la liberación del trabajo intelectual de las urgencias y necesidades que supone el trabajo manual. En seguida, siendo el filósofo, como todo ideólogo, parte de la clase dominante, se supone también que

[58] La exposición que viene a continuación es un resumen de lo que Marx dice en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1968, pp. 75-78).

esta se divide, a su vez, entre los que en ella tienen por oficio pensar, o los ideólogos activos, quienes “[...] reflejan y extraen su substancia principal de elaboración de la ilusión que esta clase se hace sobre ella misma” (Marx y Engels, 1968, p. 76), y los otros, que siendo pasivos con respecto de esta labor son, en cambio, miembros activos de la dominación, hasta tal punto que los ideólogos viene a constituir una prolongación de ese dominio. Por otra parte, siendo este proceso de inversión el resultado de una acción casi voluntaria de la clase dominante, Marx lo desarrolla más bien como la imposición de una falsa conciencia, pero que en tanto falsa tiene un desarrollo más natural, más independiente de la voluntad de esta clase como si fuera un proceso natural de la conciencia.

No obstante, cabe preguntarse, ante quienes absolutizan el papel del ideólogo, si el orden real de los procesos sociales es invertido por la acción de los ideólogos, ¿se puede decir que esto ocurra porque los individuos que constituyen la clase dominante poseen una conciencia directa, y no tergiversada del “conflicto real”, de lo que realmente ocurre en tiempos de conmoción social? ¿Se puede entonces concluir que en tanto dominan como clase, dominan en todo sentido, sobre a los otros hombres, terminando por dominar como productores de ideas, y regulando la totalidad de este proceso, como regulan el proceso de la producción? Dicho de otro modo, ¿regula también la clase dominante, la producción y la distribución de las ideas y los pensamientos de su época?

Los ideólogos, dice Marx, le dan a esta conciencia así concebida un papel motor. Insisten en que son las ideas y los pensamientos, los que han dominado la historia hasta hoy, y que, por lo tanto, toda la historia, no es otra cosa que la historia de estas ideas y de estos pensamientos. Por eso, en tanto ideólogos, contribuyen a que toda la sociedad imagine que las relaciones reales, tienen al Hombre genérico como modelo. Esto quiere decir, que para elaborar sus conceptos y las determinaciones de estos conceptos no han adoptado como base, la historia real de los hombres, sino la historia de la conciencia que los hombres se hacen ellos mismos. Después de lo cual nada más fácil

que bautizar todo este proceso como la “Historia del Hombre”, lo que en síntesis no es otra cosa que la historia de la conciencia, historia de las ideas, de lo sagrado, de las representaciones fijas, y reemplazar la historia real, por esta ilusión: “La filosofía hegeliana lo ha convertido todo en pensamientos, en lo sagrado, en visiones, en espíritus, en espectros” (Marx y Engels, 1970, p. 213).

Este rechazo del concepto de “Hombre genérico” tiene, en las *Tesis* y en *La ideología alemana*, una elaboración casi definitiva. En los *Grundrisse* y *El capital*, una operación similar será hecha a propósito del uso de este concepto por la economía política. Mucho más tarde, con ocasión de su réplica a Wagner, dirá casi exactamente lo mismo:

> ¿El Hombre? Si es que se trata aquí del “hombre” en tanto que categoría, entonces este no tiene absolutamente ninguna necesidad; si se trata del hombre que afronta individualmente la naturaleza, se le debe considerar como un ser no gregario; si se trata de un hombre viviendo en una forma cualquiera de sociedad (y es así como lo entiende M. Wagner, puesto que para él, el Hombre posee, si no una formación universitaria, al menos lenguaje), entonces es preciso comenzar por presentar el carácter específico de este hombre social, es decir, aquel de la comunidad en la cual él vive, puesto que la producción, el proceso que le permite obtener su vida, reviste ya cierto carácter social. (Marx, 1968, p. 1538)

¿Cómo entender la continuidad y la discontinuidad en esta undécima tesis? ¿El acto de transformar el mundo, supone previamente interpretarlo? Más aún, ¿hay transformación posible del mundo, sin una previa interpretación? ¿Cómo conciliar el desfase que hay entre las dos partes del enunciado de esta tesis? La primera parte de la frase que se refiere a la interpretación incumbe a la crítica, mientras que la segunda corresponde a una suerte de llamamiento que Marx hace, o el programa revolucionario práctico-crítico que se propone. Este llamamiento solo es posible porque el nuevo espacio teórico desde el cual interviene Marx ya está instalado. Lo que explica que entren en juego nuevos conceptos, regidos por un nuevo punto de vista. No

completamente definidos, cierto, pero ya funcionando en el espacio de intervención, que será posteriormente el suyo.

Marx se encontraba ya fuera del espacio hegeliano cuando emprende la escritura de estas tesis. Feuerbach tiene allí un doble papel, primero el propio de Feuerbach; pero, además, el de recordar a Marx que en su ocasión fue feuerbachiano. Por eso, Marx se mira también a sí mismo en su crítica a Feuerbach. La negación de Feuerbach, doblada en negación de sí mismo, es el acto que lo libera definitivamente. Y esto supone una interpretación nueva (revolucionaria) para la transformación que se autopropone.

Podemos describir esta continuidad discontinua en las siguientes fases:

1. La interpretación que se desecha por insuficiente es la del hegelianismo, porque es un acto que no supone transformar, ni intervenir.
2. Marx llama a transformar, a una función nueva, a una función inédita para los filósofos.
3. Esta transformación supone, a su vez, que ha habido un cambio en la práctica teórica y que esta se anuncia como una epifanía del concepto de praxis.
4. Si el acto de interpretar tiene aún lugar, lo tiene dentro de otra forma teórica, que está gestándose, pero que ya no es, ciertamente, la forma de interpretar de los neohegelianos.

Esto nos lleva a concluir que la famosa “génesis del marxismo” entendida como una evolución, bajo la cual han sido, por lo general, leídos estos escritos tempranos de Marx, no es más que una visión retrospectiva de un proceso que si llega a tener una lógica, no tiene en ningún caso aquella que el futuro anterior, tan caro a estas interpretaciones, quiere darle. Hubo mucho de furor y temblor, como dice el poeta, en la experiencia concreta y existencial de Marx, para que adjudiquemos a ese tramo de su vida una lógica que procede por etapas, paso a paso, como quien escribiera su vida como un libro. Si

el desarrollo visto retrospectivamente aparece compuesto de etapas, en cada ocasión el autor se trazó objetivos, metas, que en parte o sustancialmente fueron cambiadas por las circunstancias, obligándole a violentos reajustes, cuando no a violentos virajes. Su expulsión de Alemania, su estadía en París, el encuentro con Engels, los primeros aprestos para una crítica de la economía política, su encuentro con los líderes del proletariado francés; en fin, los socialismos que allí convergen son solo algunos de los acontecimientos que vinieron a perturbar y cambiarle el rumbo a una pretendida trayectoria formativa única.

Es en este contexto que es preciso leer la transformación del mundo que la undécima tesis propone. Antes de decidir si hay o no una negación del filósofo; o si hay o no una negación de la filosofía, habría que remitirse al complejo movimiento de referencias que la constituye, que en su parte más simple quiere decir que nada es ya como antes. Pues el paso que se da de Feuerbach a Marx es abismal.

Bibliografía

Bloch, Ernest (1975). *El principio de esperanza, tomo 1.* https://kehuelga.net/IMG/pdf/bloch-e-el-principio-esperanza-vol-i-1938-1947.pdf

Carpentier, Alejo (1983). *Obras completas, tomo II: El reino de este mundo y los pasos perdidos.* México: Siglo XXI.

Engels, Friederich (s.f.). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Santiago: Austral.

Fernández, Osvaldo (1982). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital.* Madrid: Literatura Americana Reunida.

Feuerbach, Ludwig (1941). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.

Feuerbach, Ludwig (1960). *Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)*. París: PUF.

Feuerbach, Ludwig (1999). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Folio.

Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere, vol. III*. Turín: Einaudi.

Labica, Georges (1987). *Karl Marx. Les "Thèses sur Feuerbach".* París: PUF.

Marx, Karl (1968). *Oeuvres*. París: La Pleiade.

Marx, Karl (1973). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (1987). *Escritos de juventud*. México: FCE.

Marx, Karl (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, Karl (2010). *El capital*. Santiago: LOM.

Marx, Karl y Engels, Friederich (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.

Marx, Karl y Engels, Friederich (1968). *L' ideologie allemande*. París: Editions Sociales.

Marx, Karl y Engels, Friederich (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

El mundo encantado, esa religión de la vida cotidiana*

> En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital y Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas [...]. (Marx, 2012, pp. 44-45)

Introducción

Al leer *El capital* de Carlos Marx, atravesamos el espejo. Ingresamos en el secreto y el fetichismo de un mundo al revés. Un mundo invertido y encantado, que, por la fuerza de las cosas, y por la manera

* Extraído de Fernández, Osvaldo (2014). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Valparaíso: Ediciones Ideas.

como nos las representamos, se nos imponen como la única realidad posible y como la verdad evidente de lo que aparece. Porque lo que vemos inmediatamente en la superficie de la sociedad capitalista se nos manifiesta, también inmediatamente, como lo único real.

¿Qué hace posible este *quid pro quo*, en que la epifanía de la apariencia surge como la verdad mientras que la esencia de las cosas se va haciendo de más en más opaca? Marx lo anuncia mediante una frase, dicha casi al pasar, pero que es todo un programa de trabajo situado en el corazón de una despiadada crítica a la práctica del economista vulgar, a quien define como alguien que se encuentra "como pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que estas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas [...]" (Marx, 1973, p. 757). La frase acusa el equívoco que constituye el mundo encantado del capitalismo, cuando afirma que, "en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de estas coincidiesen directamente" (ibid.).

Construida en condicional, esta frase fundacional establece que hay una "no coincidencia" que, por sí misma, hace posible la ciencia. ¿De qué ciencia se habla aquí? No puede ser la propia Economía política, ni en su versión clásica, ni en la versión vulgar. Porque la ciencia que aquí se anuncia solo puede surgir de este supuesto que instala la posibilidad de la ciencia, a saber, el descubrimiento que, en la sociedad burguesa, la apariencia no coincide con la esencia. Es decir, que aquello que la sociedad burguesa se ufana en ostentar como lo real, no solo lo suplanta, sino que lo invierte, haciendo que las formas mediante las cuales las relaciones económicas capitalistas se articulan y se manifiestan sea lo verdadero.

Si la incompatibilidad entre esencia y apariencia pudo ser vislumbrada en su momento, por aquellos autores del período que Marx definió como clásico, aludiendo, en lo principal, a Smith y a Ricardo, ellos no penetraron en lo que esta "no coincidencia" significaba. Porque esta clarividencia solo podía hacerla posible la crítica

del sistema en su conjunto. Este cambio de mirada es, por lo demás, lo que constituye la crítica de la economía política.[1]

La economía clásica se pregunta por ella, sin llegar a resolverla, y, más aún, sin apercibirse cuán tributaros eran de la conciencia de sí de la burguesía, y de su punto de vista. Es esto lo que les impide ver el mundo al revés y encantado que el capitalismo ha creado. La economía vulgar da una vuelta más a la tuerca, cuando ya ni siquiera se pregunta, sino que la reproduce y consolida. De ahí el tono feroz crítico de Marx cuando se refiere a los economistas posteriores a Ricardo. Ya que, actuando sobre esta base, el discurso ideológico del economista vulgar, lejos de señalar el desfase que implica la existencia nuda del fenómeno fetichista, lo confirma como lo único real, consolidando con ello, la suplantación y ocultamiento que el fetichismo supone. Porque lo asombroso de la no coincidencia es que a la postre, "estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente" (ibid., p. 757).

Luego, la ciencia por la cual nos hemos preguntado no puede ser otra que la ciencia de la hermenéutica crítica. La ciencia que hace posible la crítica de la economía política en su doble filo, como crítica de todo el sistema, y simultáneamente la crítica de la ciencia que lo avala. Iluminado por la luz que brinda esta no coincidencia, Marx emprende en *El capital* un recorrido desmitificador, deteniéndose en aquellos puntos y nódulos que revelan y desmontan esta mitificación de la apariencia, lo que hace de esta obra la más radical crítica que revela el carácter fantasmagórico y fetichista del mundo que habitamos.

Esta apariencia inunda y se adueña del sentido común.[2] De la visión inmediata que tenemos del mundo que nos rodea. La conciencia

[1] La crítica de la economía política define lo que hace Marx en *El capital*. Es crítica y ciencia a la vez. Es la más radical y profunda desmitificación de la sociedad capitalista, porque la crítica de la economía política, la decortica al mismo tiempo que revela sus secretos.

[2] Hemos adoptado para nuestros propósitos el concepto de "sentido común", tal como lo trabaja y usa Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. Ver, por ejemplo, lo que

que vamos forjando acerca de del mundo en donde nos tocó vivir. Entendiendo por tal aquella concepción del mundo que la ideología dominante inscribe en nosotros desde que nacemos, sin que nos percatemos. Hasta tal punto, que lo concebimos como nuestro pensamiento original. Esto explica su solidez y fuerza. Fuerza dura como la que muestran las mismas cosas.

Vivimos en medio de una inversión original y constitutiva de nuestra realidad.[3] Naturaleza invertida, que muy en un fondo, casi insondable, pero animándolo todo, está engendrando contradicción tras contradicción, contradicciones en medio de las contradicciones. Es un proceso, un movimiento que constituye al mundo del capitalismo. Origen y principio, esta continua inversión es su espíritu, que se manifiesta en el carácter fetiche que ostentan las principales categorías económicas capitalistas y en la fantasmagoría de este mundo encantado.

En tanto conciencia espontánea del mundo, es esta concepción cotidiana de las cosas que nos rodean, la que con más fuerza consolida esta imagen. Imagen del mundo que la reproducción de las relaciones de producción capitalistas ha engendrado, y sigue generando inexorablemente. Es tan desorbitada esta manera de pensar, que lleva a Marx a definirla como un “mundo encantado”, pero no solo encantado, sino además invertido y puesto de cabeza. Un mundo al revés, que emerge regido por nuevos dioses, entre los que Marx menciona a *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre,* dioses tan fantasmagóricos y poderosos como los dioses antiguos.

dice al respecto en la nota 12 del Cuaderno 11: “Por lo demás, ‘sentido común’ es nombre colectivo, como ‘religión’: no existe un solo sentido común, que es también él un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese sentido coincide con el ‘buen sentido’ que se contrapone al sentido común. El sentido común es aquello que una sociedad nos impone como la manera de actuar y pesar de acorde a los intereses de la dominación”.

[3] Quiero advertir que algunos conceptos, como este de “realidad”, o cuando hablamos de “objeto real”, no son absolutos ni metafísicos, porque para mí todo concepto está determinado histórica, cultural y por qué no, políticamente.

Estos caracteres sociales, que responden a determinadas relaciones sociales, se nos hacen opacos y suprasensibles, justamente, cuando se nos aparecen como cosas banales. Tanto más se trivializa lo fantasmal, tanto más se hace opaco, y tanto mayor es la fuerza de su impacto. Cuando las cosas materiales entre las cuales habitamos, y que nos permiten existir y ser lo que somos, esconden su fantasmagoría, el mundo se invierte. El dinero, los actos de comprar y vender, el interés, las deudas, etc., pasan a integrar el mundo que habitamos como algo trivial y que va de suyo. Tan obvio es todo esto, que ni siquiera nos preguntamos por ello.

Este es el mundo encantado a donde nos permite ingresar *El capital* de Marx, a este mundo fantasmal hecho de apariencias, un mundo propio generado por el capitalismo. Pues lo que allí ocurre por la dinámica misma de la reproducción es que, lo que en un comienzo era determinado, pase a ser lo determinante, relegando a una periferia opaca lo realmente determinante.

El valor

El comienzo de El capital

Comencemos por el comienzo. Comencemos por el comienzo de *El capital* cuya primera frase permite rastrear ya las primeras huellas de este mundo encantado:

> La riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías". (Marx, 2012, p. 43)

Un primer párrafo nos lanza de bruces ante aquello que constituye el todo concreto del mundo burgués. Algo, abigarrado y caótico, que oculta la verdadera esencia de la riqueza de la sociedad capitalista. Es la manifestación más empírica, más palmariamente concreta de

la sociedad capitalista. Justamente el punto desde donde se va a iniciar un recorrido que irá desde lo concreto a lo abstracto, en busca de aquel punto, o límite que permita iniciar el recorrido inverso, de lo abstracto a lo concreto.[4]

Aquí se habla de la forma empírica que asume riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista. Riqueza que aparece, a primera vista, como una inmensa acumulación de mercancías. Ya en esa frase, la crítica de la economía política comienza su labor mistificadora. Porque lo que se nos muestra de inmediato como la riqueza, no es la riqueza real, que habrá que ir a buscarla en ese lugar arcano en donde la producción se lleva a cabo. Y no en la superficie en donde todo parece diáfano. En donde reina la libertad, la igualdad y la propiedad.

El valor se asoma

Desde esta primera imagen abigarrada, caótica, y confusa, como se manifiesta la riqueza en la sociedad capitalista, el análisis fija su atención en una mercancía individual. La abstrae de su existencia concreta para proponerla como el punto de partida del análisis. Es una y todas al mismo tiempo, pues ha sido aislada como el prototipo de este proceso de abstracción. Se le coloca como la célula y punto de partida desde donde la exposición comienza. Mediante la abstracción, se hace un vacío a su alrededor, para comenzar desde esa forma celular de la mercancía, un recorrido hacia lo más simple y abstracto. Porque incluso esta célula no es algo parmenídeo, sino una unidad rica en determinaciones.

Por eso, en un primer momento, el análisis se detiene en lo que la mercancía es en tanto valor de uso. O sea, como un útil, o un bien,

[4] Este comienzo se puede leer siguiendo el trazado que propone Marx en la Introducción de 1857, en el apartado que habla del método de la economía política. Aquí en el comienzo *El capital* se puede leer un desvanecimiento de lo sensible, semejante a lo que hace Descartes en las *Meditaciones metafísicas.*

como decían los economistas clásicos.[5] En este punto se nos pone al frente la pregunta acerca de qué ocurre con el producto del trabajo humano en el capitalismo, recordando, que, en general, se trata de una cosa dotada de un cuerpo provisto de propiedades que le otorgan la facultad de satisfacer necesidades humanas. Lo cual es, ni más ni menos, que la condición misma de la existencia humana. El amoblamiento del mundo que nos rodea, y mediante el cual el hombre se hace hombre. Lo concreto de nuestra cotidianidad. Habiendo aclarado esto, el análisis que la crítica de la economía política ha emprendido desliza también, una simple frase, una frase casi anodina, cuyo contenido revela, no obstante, el verdadero punto de partida: "En la forma de sociedad que hemos de examinar, (los valores de uso) son a la vez los portadores materiales del valor de cambio" (Marx, 2012, pp. 44-45).

Nos referimos a aquel punto en donde el trayecto que va de lo concreto a lo abstracto ha encontrado un asidero que le permitirá reemprender el recorrido inverso, de lo abstracto a lo concreto (pero que ahora ya no será aquel concreto real y caótico que se revela en aquel "abigarrado cúmulo de mercancías", sino un concreto de pensamiento).[6]

Este momento inaugural de la exposición se anuncia mediante una simple afirmación, cuya simplicidad apenas soporta la profunda y radical inversión que en ella está contenida. Frase que es el primer anticipo de lo que la mercancía representa en la creación de este mundo encantado. En su contenido, se imbrican las tres dimensiones del valor que coexisten en la sociedad capitalista: el valor de uso cuya existencia excede en mucho a la historia de la sociedad

[5] En lo sucesivo vamos a emplear los términos y deslindes que Marx hace de los representantes de la flamante ciencia económica, entre la economía política clásica y la vulgar. Para la economía política clásica traza dos ramas históricas, que comienzan con William Petty en Inglaterra y Boisguilbert en Francia, y culminan con David Ricardo y Sismondi en Francia.

[6] Este texto notable de los *Grundrisse*, allí programático, se lleva a cabo en el comienzo de *El capital*. En el concepto "concreto de pensamiento" se contiene toda una nueva mirada al debate clásico acerca de nuestra posibilidad de acceso a lo real.

capitalista, el valor de cambio, que es expresión concreta de una tercera forma plenamente fantasmal, que es el valor en cuanto tal. Aunque el valor sea la categoría fundacional de la sociedad capitalista, la que la impregna de arriba abajo contaminando todas sus relaciones sociales, no tiene otra forma de aparecer que mediante una expresión cuantitativa, que es el valor de cambio. El valor, en cuanto tal, no tiene propiedades, ni aparece por sí mismo.

Las palabras iniciales de la frase: "*En la forma de sociedad que hemos de examinar*" aluden a una forma particular y específica de sociedad, la única en donde el producto del trabajo humano se ha hecho, de manera absoluta, mercancía. Es decir, una cosa, un cuerpo material sensible, que a la vez porta valor. La afirmación inserta esta forma de sociedad, que es la sociedad capitalista, en la historia de las sociedades, como un momento autónomo y específico de esa historia. Es decir, hace de esta sociedad algo histórico, y como todo lo que es histórico, tiene un comienzo, y también contiene en sí un fin. En consecuencia, la forma de sociedad que se examina en *El capital* es solo un segmento de lo que podría entenderse como historia de la humanidad. Un segmento, o forma determinada de producción y propiedad, diferente de otras, con las cuales, incluso, puede coexistir. Por lo tanto, lo que ocurre allí, con la mercancía, es privativo de la historia de esta forma de sociedad. Le pertenece en tanto es algo propio de su especificidad. El valor de uso, en cambio, es "el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de esta" (Marx, 2012, p. 44).

La forma de la frase nos introduce, además, en las primeras fórmulas binarias de términos que se contradicen, u oxímoron, con los que a lo largo del primer capítulo de *El capital* se nos va a dar cuenta de lo que es la mercancía. Porque, cuando estamos en plena reproducción del capitalismo, en esta situación, el valor de uso es algo sensible en donde simultáneamente se expresa algo suprasensible que es el valor. Aunque el valor sea definido desde el inicio como algo espectral o fantasmal, será un fantasma que va a hacerse concreto y visible en este mundo encantado, metamorfoseado en los dioses que pueblan esta religión de la vida cotidiana.

Todo lo cual nos lleva a la serie de preguntas que surgen a propósito del valor, comenzando por la más cotidiana, común, e ineludible cuando compramos algo: ¿cuánto vale tal o cual cosa? Es la única pregunta admisible, por lo demás, en la cotidianidad universal y banal que rige los actos de comprar y vender. Es la pregunta que hace visible el valor de cambio. Es la pregunta por el cuánto. A nadie se le ocurriría preguntar por qué las mercancías valen. Esta sería una pregunta desorbitada, es decir, fuera de la órbita de las relaciones sociales capitalistas. La pregunta ¿por qué esta lechuga que compro en la vega, vale? Sería ya una pregunta desmesurada, un desvarío, por eso permanece tan ausente como aquella que preguntaría ¿por qué esta determinada mercancía no es gratuita? Son preguntas que no se hacen. No se hacen porque es tan obvio consumir una lechuga, como que para ello tenemos que comprarla, si no la hemos cultivado en nuestro huerto. Son preguntas cuya crítica penetran en la esencia misma del sistema mercantil. Porque su respuesta involucra no solo el acto de comprar y vender, sino al conjunto de un sistema de relaciones sociales que ha hecho de la compraventa la impronta principal de nuestra vida.

La pregunta acerca de por qué una cosa vale comenzaría, de inmediato, a desmitificar el encanto del mundo capitalista, pues vislumbraría su revés. *El capital* va a instalar responder a estas desorbitadas preguntas en la misma medida que expondrá el funcionamiento de todo un sistema productivo que une, por una parte, una férrea estructura lógica, con la desbordante fantasmagoría con que esta se asoma y presenta en la superficie de nuestras sociedades.

Un excursus que bien podría funcionar como introducción

Hay saltos enormes en las primeras páginas de *El capital*. De ahí su dificultad. Saltos para los cuales la linealidad del texto no nos precave. Es lo que ocurre al comienzo, luego de habernos situado ante el enorme "cúmulo de mercancías" que exhibe la riqueza burguesa, se

nos traslada vertiginosamente a la dimensión epistemológica de una sola mercancía, propuesta como la célula que va a dar inicio al análisis. Hemos pasado de la mirada inmediata a la mirada que proviene de la teoría. Hemos sido desplazados del plano empírico más visible, para situarnos en uno de los grados o momentos de un proceso de abstracción que van a desplegarse en lo que sigue. Una vez producido este brusco cambio de nivel, el texto va a proyectarnos, en seguida, hacia otro cambio, pero esta vez, de la perspectiva histórica de lo que se está diciendo. Salimos así, del ámbito circunscrito del capitalismo, a un espacio enormemente más amplio, que abarca lo que podría entenderse como la historia del hombre, al definir la mercancía como producto del trabajo humano, que es, por supuesto, una de sus caras, o quizás la cara más amable de las varias caras de la mercancía, pues como producto del trabajo esta satisface las necesidades del hombre. Pero apenas se nos ha situado en este plano antropológico, descendemos de nuevo, en procura de los momentos más simples y abstractos.

Este apronte de una lectura más detenida solo pretende advertir de las dificultades de este primer capítulo de *El capital*, acerca de las cuales Marx advirtió varias veces, pero que, a pesar de ello, no quiso nunca cambiar, pues es el único comienzo posible para ingresar en el secreto y fetichismo de este mundo encantado y al revés en que el capitalismo nos tiene prisioneros.

La irresistible ascensión de la forma equivalente

La luminosidad del centro en donde se intercambian las "cosas"

> Como vemos, todo lo que hasta ahora nos había dicho el análisis del valor mercantil nos lo dice ahora el propio lienzo, no bien entabla relación con otra mercancía, la chaqueta. Solo que el lienzo revela sus pensamientos en el único idioma que domina, el lenguaje de las mercancías. (Marx, 2012, p. 64)

> De lo que aquí se trata [...] es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma del dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece. (Marx, 2012, p. 59)

En los dos primeros apartados de los cuatro que componen este famoso[7] primer capítulo es el análisis el que tiene la palabra,[8] pero, desde que entramos en el tercer apartado, las cosas comienzan a moverse por sí mismas. Las mercancías avanzan al centro de la escena, y son ellas mismas, a través de la experiencia de sus encuentros, que relatan lo que les ocurre desde que comienzan a intercambiarse entre sí. Esto parte de un hecho fundacional. Las mercancías, para ser mercancías, tienen que moverse, salir de sí mismas, e ir al encuentro de otras mercancías. No existen ninguna mercancía que no suponga las otras para adquirir existencia mercantil. Una mercancía sola, aislada, no es una mercancía, sino un producto del trabajo humano. Algo que sirve para satisfacer necesidades humanas. Productos que

[7] Famoso por las polémicas que ha suscitado. Porque nos introduce en la crítica del sistema capitalista, por la vía del valor y del fetichismo, y no de inmediato por el origen de la explotación. Porque parece muy filosófico-hegeliano. Objeciones nuevas y viejas de las cuales Marx se hizo cargo ya en el prólogo a la primera edición: “Los comienzos son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias. La comprensión del primer capítulo, en especial de la parte dedicada al análisis de la mercancía, presentará por tanto la dificultad mayor”. Observaciones que reitera y en las cuales insiste en la carta que envía al editor La Châtre en marzo de 1872 con ocasión de la publicación de la traducción francesa de *El capital*, reiterando que no hay otra manera de leer su obra: “Nada puedo contra este inconveniente, salvo advertir y prevenir acerca de él a los lectores que buscan la verdad. En la ciencia no hay caminos reales, y solo tendrán esperanzas de acceder a sus cumbres luminosas aquellos que no temen fatigarse al escalar por senderos escarpados” (Marx, 2012, p. 21).

[8] Esta es otra de las complejidades de este primer capítulo. Sus cuatro apartados son diferentes, aun cuando los dos primeros sean los más semejantes, aunque uno trate de la mercancía y el otro del trabajo. Todos parten de la mercancía-célula individualmente considerada, pero en el desarrollo difieren. Es en el tercer apartado en donde la misma mercancía va a relatar el tránsito de su metamorfosis en dinero. El objeto del análisis parece comenzar a moverse por sí mismo.

aparecen junto con el hombre, en tanto hacen del hombre un hombre. La mercancía individual, la célula con que comenzó el análisis en *El capital*, es parte de la abstracción que pone en obra la hermenéutica desplegada por la crítica de la economía política.

Las mercancías no pueden expresar por sí solas el valor que, aunque invisible, su cuerpo contiene. Para que este se exprese de alguna manera, tienen que salir necesariamente al encuentro de las otras mercancías. Gracias a la perpetuación de este encuentro, emerge un nuevo lugar, en el proceso de la producción capitalista: un lugar en donde se produce este encuentro de las mercancías. Muy pronto este lugar se va a sacralizar, porque la reproducción material del sistema capitalista lo hará relevante. Lugar que pasará a ser iluminado por un sol que dejará en las sombras aquello que hace del intercambio un intercambio: la producción y el consumo. Si antes la relación natural entre producción y consumo se desarrollaba sin trabas, desde que el intercambio se instala en primer plano, no solo entrará a mediar esta relación natural, sino que dejará estos dos momentos en una periferia, oscurecidos por las sombras de lo irrelevante. Lo que va a ocurrir allí, en el nuevo lugar, va a determinar la forma de la epidermis del capitalismo.

La relación simple de dos mercancías

Esta relación entre dos o más mercancías supone la reproducción del sistema. Es lo que le otorga un carácter necesario al intercambio. Lo que lo hace relevante e imprescindible. En este contexto, cualquier mercancía debe ir al encuentro de otra para expresar su valor. Lo que revela que el valor solo puede ser expresado por aquella otra mercancía que se le opone. Esta relación simple se presenta, entonces, como una oposición entre dos polos irreductibles: la forma relativa y la forma equivalente de valor. Extremos fijos en donde cada mercancía cumple una función distinta y opuesta, pues mientras una (la mercancía A), asume la función activa de la relación, y sale a expresar

su valor en otra; por eso "relativa", la otra, la mercancía B, solo cumple la función pasiva de ser expresión del valor de la primera. Es un "equivalente". No obstante, ambos movimientos son igualmente necesarios para que la relación se lleve a cabo.

Es un movimiento necesario para A, porque no tiene otra posibilidad para que su valor se exprese, que salir al encuentro de la mercancía B. Esto mismo deja entender que, el valor de A, no puede ser deducido de ninguna de las propiedades de A. No se manifiesta como tal valor en ella. Lo cual acusa que su salida al encuentro de otra mercancía es un paso obligado e ineludible. Es el movimiento auroral, que transforma a este producto del trabajo humano en una mercancía. Solo así su valor, hasta entonces latente en ella, puede expresarse.

Cuando pasamos a mirar la relación, desde el punto de vista de la otra mercancía, la mercancía B, entramos francamente en los dominios de lo fantasmagórico. Porque todas las propiedades de la consistencia de B, y su materialidad misma, dejan de ser tales para reducirse a expresión del valor de la otra mercancía. B se convierte en un mero espejo de A. Y como no tiene una superficie bruñida su cuerpo asume tranquilamente la nueva función. Desde ese momento su opacidad va a avanzar hacia los niveles más perfectos. La chaqueta, que en el ejemplo de Marx hace de espejo, en vez de rebelarse contra lo extraño de la situación, lo anormal de semejante identidad, que ya atrajo la atención de Aristóteles, este movimiento aparece como algo obvio y natural. Como si fuera de suyo evidente, que algo tan fantasmal como el valor tome cuerpo en la materialidad sensible de una cosa.

Como la mercancía A no puede expresar su valor más que en la mercancía B, y esta no tiene otra forma para expresarlo que su propio cuerpo, "el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor" (Marx, 2012, p. 69). A partir de ese momento, "La *forma natural* de la mercancía se convierte en *forma de valor*" (ibid.).

Este es el acta de nacimiento de esa figura económica fulgurante de este mundo encantado, que es la forma equivalente. Desde ese humilde y casi humillante momento inicial, la marcha hasta su triunfo final como dinero, va a ser irresistible.

Así como en la *Fenomenología del espíritu*, luego del encuentro y lucha entre ambas autoconciencias, una se hace esclava y la otra ama, y el relato continúa con la figura del esclavo, aquí, en este otro encuentro de similar forma, es la mercancía que cumple la función de equivalente, humillada y anulada como mero espejo, la que va a tomar el relevo y pasar a ser la protagonista del relato, relegando paulatinamente la forma relativa, esto es el valor de uso, o producto del trabajo humano a una condición secundaria y periférica. Es su ascenso a la condición de equivalente general que se narra en el tercer apartado del primer capítulo. Apartado que traza la génesis del dinero, desde su forma de mercancía, hasta su parusía como dinero. La génesis va a abarcar las cuatro formas del valor, siguiéndolas tramo tras tramo.

La forma equivalente constituye la expresión inicial, el embrión del fenómeno que ha sido llamado reificación, con todas las implicaciones que este fenómeno supone y conlleva, puesto que la mercancía que expresa el valor lo hace con su propio cuerpo, esto es, con su propia objetividad material, y tangible. Este potente acto contra natura es la concreción de lo que se anticipaba, al decir que el valor de uso portaba el valor. Es algo que vemos materializarse ahora, a través del propio movimiento de las mercancías.

La fórmula con que Marx ilustra esta relación entre dos mercancías (veinte varas de lienzo valen una chaqueta), es desde ya una relación bipolar, donde una de las mercancías (el lienzo) sale a expresar su valor, y juega un papel activo; mientras que la otra, (la chaqueta), solo sirve de expresión del valor del lienzo, desempeñando un papel pasivo. Por eso mismo el vínculo entre estos dos polos opuestos, se vierte por entero en la forma equivalente, que tan pronto como la vemos como una cosa, tan banal como es una chaqueta, su cuerpo parece evaporarse para que refulja el valor del lienzo.

Cuando la chaqueta expresa en su coseidad[9] una relación social, intangible y fantasmal, es el trabajo abstracto lo que hace posible el

[9] Estamos usando el concepto de reificación como sinónimo de cosificación.

acto, al vincular por esa vía tanto la mercancía A y la mercancía B. Es esta misma categoría que hace posible el encuentro, en donde lo sensible da expresión a lo suprasensible de algo que no es ella misma sino una cosa ajena y absolutamente diferente, tanto en su corporeidad como en sus propiedades. Si volvemos a la chaqueta que funciona como equivalente, hay que decir que *lo expresado* se disuelve y oculta en la materialidad *que lo expresa*. O sea, se expresa en algo que es cualitativamente diferente. La forma equivalente, en consecuencia, ha hecho cosa, o si se quiere, reificado la sustancia del valor.

Una analogía con la majestad nos permite comprender el recorrido total del equivalente, como un reajuste constante entre *la naturaleza material* del signo, y las *necesidades formales* de lo que expresa. Es decir, cuál puede ser la mercancía más apta para asumir la figura del equivalente general. Porque, en este caso, el signo no es arbitrario, ni indiferente materialmente hablando.[10] La materialidad que va a constituirse en el curso histórico del valor, va a culminar en el oro y la plata. En otras palabras, la irresistible ascensión de la forma equivalente a la categoría de dinero no es producto del azar, como tampoco lo es que el oro y la plata hayan ocupado la función de equivalente general, como tampoco que la imagen del padre encarne en aquella de la majestad.[11]

[10] Nos referimos a la indiferencia que Ferdinand de Saussure establece entre el signo y la cosa en el uso del lenguaje.

[11] No se trata, empero, en el caso de la encarnación de la majestad, que alguien asuma tranquilamente con su figura personal todo el fetichismo que esta relación de dominio contiene. La preparación previa del signo, preparación material, ideológica en lo que corresponde a la majestad, anuncia el otro aspecto a considerar en esta cuestión. Porque, aún en su primera fase, la situación puede leerse en dos sentidos: el individuo es reconocible en tanto majestad y la majestad solo es reconocible en él. La prueba de la "preparación" consiste precisamente en que la imagen del individuo debe hacerse aceptable y accesible para el pueblo, la idea de la majestad, idea que proviene y se gesta en relaciones sociales precisas. Pero, el reconocimiento tiene que sobrepasar este primer requisito y la encarnación debe transformarse en significativa para el súbdito. La imagen del padre, la del hermano mayor orweliano, la del líder carismático o la del caudillo son otros tantos ejemplos que apuntan a este hecho. Ver a propósito *El príncipe* de Maquiavelo, en especial el capítulo XV.

Porque, “[...] en el cambio real, es preciso una mediación real, un medio para poner en acto esta abstracción” (Marx, 1973, p. 67). Aquí, la abstracción debe ser objetivada y realizada en un signo concreto que la haga posible, que la facilite en su reproducción. “(Un símbolo de tal tipo presupone un reconocimiento general; y no puede ser un símbolo social si efectivamente no representa sino una relación social.)” (Marx, 2011, p. 69).

Como el signo que va a servir de intermediario no surge como una idea a priori, ni proviene de ningún contrato previo entre los hombres, resulta del proceso mismo del intercambio, cuando este se reproduce, haciendo la prueba de su eficacia. La historia del oro es la historia de los distintos elementos que sucesivamente, a lo largo de este desarrollo de las relaciones mercantiles, fueron utilizados como otros tantos equivalentes generales.

> El material en el que es expresado este símbolo no es de ningún modo indiferente, por más variedad que haya mostrado históricamente. La evolución de la sociedad elabora, junto con el símbolo, también el material que cada vez lo expresa mejor y del que se trata luego de desvincularse; un símbolo, si no es arbitrario, requiere determinadas condiciones del material en que se expresa. (Marx, 2011, p. 70)

El desarrollo del valor, que comienza con la forma simple y primera del valor, es el primer tramo inicial de la evolución de la forma equivalente. Las distintas fases de su desarrollo relatan su irresistible ascensión al momento en que como equivalente general se enfrentará a todas las otras mercancías, opacando en sí mismo la condición de tal, hasta hacerla desaparecer por completo. En un momento determinado, o, más precisamente, en el paso de la forma II a la forma III, el equivalente general se transmuta en el oro, mientras que la condición del oro como metal pasa a un disminuido segundo plano. Tal movimiento hará evidente el carácter capitalista de aquella inversión. No obstante, algunos elementos de esta transmutación ya están presentes en esta primera fase.

La forma desarrollada del valor

Con la forma desarrollada del valor, o forma II, la estructura inaugurada por la forma anterior aparece generalizada. Hemos ingresado de pleno en el proceso de su reproducción, lo cual consolida su carácter necesario. El hecho que la mercancía A se exprese en la mercancía B, posibilita que la serie infinita de las otras mercancías se constituyan como equivalentes. “El valor de una mercancía, por ejemplo, el lienzo, queda expresado ahora en otros innumerables elementos del mundo de las mercancías” (Marx, 2012, p. 77). Estas reflejan, como una serie infinita de espejos, el cuerpo de una misma mercancía. Hemos penetrado de lleno en una competencia entre las mercancías, por cuál podría ser la más apta para expresar el equivalente, transformándose en “equivalente general”. Sin embargo, aunque se haya superado la imperfección de la primera forma, esta forma II del valor no logra superar totalmente las insuficiencias anteriores. El trastrocamiento que le dio origen no ha culminado aún la búsqueda histórica de su perfección. Su fragilidad proviene de su forma misma. Es cierto que aquí se disipan muchas de las dudas que emanaban de la naturaleza inevitablemente ocasional de la relación simple. Es cierto, la reproducción perfecciona el proceso. Pero la forma desarrollada del valor, o forma II del valor, solo expresa la reproducción como circularidad; como una reiteración que termina agotándose siempre en una misma expresión que recuerda el encuentro fortuito entre dos mercancías.

Si la forma desarrollada del valor representa el momento lógico cuando el intercambio se ha generalizado, su forma no es capaz de expresarlo, puesto que lo muestra siempre de una manera particular. Por ahora, su movimiento circular, sigue narrando lo que le ocurre a una mercancía cuando sale a expresarse en otra. El valor de la tela se expresa ahora en toda una serie de equivalentes. La mercancía A, entendiendo como tal aquella que sale a expresar su valor, sigue ocupando el primer plano, mientras que las otras, entendiendo como tal la serie infinita de otras, solo valen como sucesivos espejos.

Considerada en sí misma, la forma II representa otras tantas expresiones particulares, de la relación simple entre dos mercancías. Esta visión de las cosas, corresponde a un momento todavía provisorio del funcionamiento del mercado. En la serie infinita de las mercancías, no existe la certeza de que el último equivalente complete la serie, porque remite a un más allá, en donde siempre se encontrará a una mercancía que ocupe el lugar de equivalente. El lienzo puede recorrer la lista de todas las mercancías existentes, sin acabar nunca de expresar su valor.

Luego, las dos primeras formas del valor, la relación simple, o primera, y la forma segunda o desarrollada, se revelan como insuficientes para el desarrollo de la forma equivalente, porque expresan solo el desarrollo de la forma relativa. En ambos casos se instala un equívoco, un obstáculo que crea las condiciones lógicas para pasar a la fase siguiente.

La forma III, o forma general del valor

La forma III, o forma general del valor, implica un cambio sustancial con respecto a las dos anteriores. Hasta aquí, lo que había regido en la aparición de las formas I y II era más bien lo ocasional. En el caso de la primera forma, porque, "[...] los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de un intercambio fortuito y ocasional" (Marx, 2012, p. 80). Y en la II, porque "[...] un producto del trabajo, por ejemplo, las reses, ya no se intercambia excepcionalmente, sino de modo habitual, por otras mercancías diversas" (p. 81). Pero las reses del ejemplo de Marx no representan aquí la forma equivalente, sino la relativa, o sea la que sale a expresarse, solo que ahora están como equivalentes, todas las otras infinitas mercancías.

Cuando llegamos a la forma III, ya no se trata de movimientos accidentales. La forma viene preparada, ahora, por el movimiento general del "mundo de las mercancías". Lo necesario se instala gracias

al propio proceso histórico de reproducción del sistema. Estamos ya en pleno desarrollo de la estructura mercantil capitalista.

> Se vuelve así visible que la objetividad del valor de las mercancías, por ser mera "existencia social" de tales cosas, solo puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas: la forma de valor de las mercancías, por consiguiente, tiene que ser una forma socialmente vigente. (Marx, 2012, p. 81)

La forma III consolida definitivamente, no solo la antítesis que revelaba ya la primera, sino también la inversión que consuma la naturaleza encubridora del valor. Con ello prepara la forma IV, consecuencia natural de todo el proceso, y en particular de lo que ocurre a nivel de la forma III, en donde, desde un punto de vista formal, el equivalente general excluye a todas las demás mercancías de esta función, que ahora es asumida por una sola mercancía.

Siendo el lienzo el equivalente general, solo él puede cumplir la función de equivalente. Con lo cual un corte radical surge entre el lienzo y el resto de las mercancías. El lienzo, más que lienzo, pasa a ser ahora el equivalente general; o sea, la expresión material del valor de las mercancías. Volver a la condición de mercancía, le significaría perder este nuevo papel. Significaría decir tautológicamente que 20 metros de lienzo valen 20 metros de lienzo. Tal incompatibilidad impide que el lienzo realice ambas funciones. Luego, el valor relativo general de las mercancías solo puede realizarse cuando se erige y sacraliza a una de ellas como equivalente general.

La fascinación que va a ejercer este equivalente general; los equívocos que provocará esta fabulosa inversión de la sociedad burguesa, no constituyen una mera deformación de la manera de "ver", ni una concepción del mundo que se nos ha impuesto; ni es la culpa exclusiva de la clase dominante, aunque esta sea ejecutora. Tampoco se debe al puro funcionamiento de los aparatos ideológicos de Estado.[12] Viene preparada por este proceso de regulación total, por esta

[12] Ver Althusser (2005, pp. 115-155).

sistematicidad de las relaciones sociales, en fin, por la forma cómo el modo de producción capitalista se produce y reproduce. En tanto exista lo uno, existirá lo otro. A partir de la forma III, el equivalente general se hace independiente, cobra autonomía formal y omite todo recuerdo de su pasado como mercancía, para anunciar la existencia ofuscadora y deslumbrante del dinero.

Lo que se narra a propósito de una mesa, al comienzo del apartado IV, describe lo que le ocurrirá a cualquier mercancía que ocupe este sitial privilegiado. Lo que allí ocurre con una simple y familiar mesa, no bien se erige como equivalente general, revela la transmutación que sufre una cosa cualquiera por esta ascesis:

> [...] se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando de ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar. (Marx, 1012, p. 87)

Esta anécdota describe los dos momentos fundamentales que se desarrollan a través de la evolución de las cuatro formas del valor: primero, el paso del producto del trabajo humano a la condición de mercancía, ya presente en la I forma de valor, y segundo, la transmutación de la mercancía en equivalente general, lo que describe la III forma de valor.

En la IV, la simple mesa, como asimismo el lienzo, serán reemplazados, por derecho propio, por el oro y la plata. Pues, durante el paso de la forma III a la IV se consuma un proceso de búsqueda y selección del material adecuado a la expresión concreta del valor. El equivalente general se convierte en dinero, cuando encuentra el material para esta función, y cuando esta función se convierte en política estatal. Pues solo gracias a la intervención de instancias estatales el oro podrá ser remplazado por papel, y luego lanzado a las nubes de

lo virtual. Proceso de reificación, que se halla profundamente implicado en la reproducción general del sistema, y en la consolidación de los sistemas políticos que lo acompañan.

En esta fase, el material elegido que asume la función de equivalente general, deja de ser mercancía. La mercancía ha sufrido una metamorfosis y ha emergido como dinero, y ha pasado a habitar este mundo encantado de la apariencia, coexistiendo con las mercancías, como si fuera algo absolutamente diferente de su crisálida. Sin embargo, aunque pierda su condición de mercancía, no se despoja por ello de su apariencia natural, y esta misma va a ser la cara visible con la cual se presentará ante las otras mercancías, y lo que es más decisivo aún, ante los propietarios y productores de mercancías. Y, por supuesto, así se internará en la conciencia común de esta sociedad. Con esta nueva apariencia, va a mostrar otras cualidades, especiales y diferentes de su forma natural, pero que parecen emanar de esta. El proceso de inversión y todo su efecto fetichista surgen sublimados en esta forma espectacular.

Mediante el texto dedicado a las formas del valor, la crítica muestra el movimiento lógico del proceso de inversión. El resto del proceso describe su consolidación, el avance hacia formas cada vez más irreversibles, hasta el momento cuando la forma mercantil comienza a regir el movimiento general del sistema. Por el carácter que asume el funcionamiento de las relaciones de producción en el modo capitalista, este proceso de inversión debe culminar en la materialización de estas formas, en su reificación. La reproducción general solo se hace objetiva cuando las formas de su regulación se expresan en cosas. Solo entonces estas mismas formas adquieren vigencia universal para la sociedad capitalista. Por eso, es únicamente en este tipo de sociedad que la ideología aparece materializada en objetos: objetos de los cuales emana una fascinación y un poder particular. Nos introducimos de esta manera en el secreto de la mercancía y su fetichismo. Secreto que anticipa el poder del capital.

El fetichismo de la mercancía

Hemos llegado a una de las referencias privilegiadas de este mundo encantado y fantasmagórico, al célebre cuarto apartado de este primer capítulo, que nos habla del "[...] carácter fetiche de la mercancía y su secreto" (Marx, 2012, pp. 87-102). Exaltado por unos como la llave maestra para la lectura de *El capital*,[13] mientras que para otros es engañoso, tanto porque su discurso no se desprende todavía de su vínculo con la vieja tradición filosófica hegeliana, adeudando conceptos y problemas, como porque expone un comienzo no suficientemente establecido, donde las categorías propiamente capitalistas, no se hacen aún presentes.[14]

Cuando todo parecía indicarnos que entraríamos en los sutiles meandros del dinero, nos hallamos de nuevo frente a una mercancía, propuesta como célula, y como punto de partida. Volvemos al momento simple y elemental, en donde, los productos del trabajo cobran una materialidad de valor igual e independiente de su múltiple y diversa materialidad física como objetos útiles. Cambio que no se advierte, empero, a simple vista. Trastrocamiento de la forma, sin embargo, que invierte la vía normal de la producción, haciéndola aparecer bajo el aspecto de una simple relación entre las cosas.

Este cuarto apartado integra el fetichismo como una génesis paralela, que complementa el análisis ya hecho de las formas del valor, pero a través de un ángulo diferente, donde se procede desde otra perspectiva, sometiendo el fenómeno estudiado a una trayectoria distinta, tanto por lo que dice, como por la forma como lo dice, cuando coloca este carácter fetiche de la mercancía, en el centro de la exposición.

Si bien su ubicación se acomoda al orden de la exposición, sus contenidos sobrepasan el momento particular, tanto porque anticipan

[13] Nos referimos a la frase de Lukács, que compara la importancia de este texto para una comprensión cabal de *El capital*, a la importancia que tiene el capítulo sobre el ser, la nada, y el devenir para la comprensión de *La ciencia de la lógica* de Hegel.
[14] Nos referimos a la opinión de Balibar (2014).

prolongaciones futuras de este carácter fetiche de las categorías capitalistas, como porque nos hacen retroceder hasta las raíces del fenómeno. Esto nos explica por qué, en este momento cuando todo está aún en estado larvario, hay alusiones a diferentes modos de producción, opiniones sobre la Economía política en tanto ciencia, o sobre la práctica de los economistas, etc. Pese a que este apartado es la referencia más extensa al fenómeno del fetichismo y a los problemas relacionados con la naturaleza mistificadora de las formas económicas capitalistas, no los agota. Señala tan solo sus rasgos elementales, y, principalmente, aquellos rasgos que, aludiendo directamente a la mercancía, son capaces de dar cuenta de lo que ocurre con el dinero. Por la forma que el texto adopta, abarca el fetichismo en la totalidad de sus dimensiones y lo proyecta más allá del momento de la mercancía, anunciando y preparando el fetichismo del del dinero y del capital. Como el fetichismo proviene de la estructura típicamente mercantil de las relaciones capitalistas, al proyectarlo más allá de la mercancía, anticipa la persistencia de esta estructura, aún en sus formas más complejas y desarrolladas.

La doble mirada

> A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. (Marx, 2012, p. 87)

El texto que leemos como cuarto apartado del primer capítulo comienza con la mirada más inmediata del impacto fetichista, aquella de todos los días, expresada por esta "primera vista" de la mercancía, que es la mirada propia del sentido común. Es con esta mirada inmediata, que comienza el cuarto apartado, sin embargo, antes que nos demos cuenta de lo que ella nos está diciendo, nos envía a una segunda mirada, más compleja, preparada, y reflexiva. Al contrario de la primera, esta otra es la mirada mediada por el análisis. Si la primera

muestra la mercancía como algo obvio, la segunda descubre, en ella, intrincadas y retorcidas complejidades. Pero antes de endilgar hacia esta segunda vía de exploración, detengámonos aún en la primera, que si bien es banal en su aparecer dista mucho de serlo en sus implicaciones. En especial por la fuerza y persistencia de su arraigo en la conciencia común.

La primera mirada es la propia del sentido común. La mirada inmediata y sin preparación. En ella la mercancía forma parte de nuestra cotidianidad. No aparece como algo extraño, o que nos intrigue. Al contario, su inmediatez funciona como parte de lo que nos es familiar. Familiaridad que se expresa en los objetos que nos rodean y acompañan a veces, durante nuestra vida, y que están ahí cada jornada, desde que nos despertamos. De ahí su fuerza, debida, justamente, al arraigo que tienen en nuestra espontánea concepción del mundo, como el conjunto de cosas que lo amuebla tradicional y naturalmente. Pues, la inmensa acumulación de mercancías en que estamos sumergidos forma parte de nuestro primer encuentro con la realidad, y continúan siéndolo a lo largo de nuestra existencia.[15]

El texto se detiene en el impacto de esta deformación específica de las relaciones de producción capitalistas, impacto que es constitutivo de nuestra cotidianidad, y que la mercancía lo supone, aunque no lo revele abiertamente. Pero desde que los productos del trabajo están funcionando como mercancías, hemos ingresado tranquilamente al "mundo encantado de *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre*". La mercancía, desde que es mercancía, supone, por decirlo así, como algo propio de su razón de ser, el fetichismo. La fuerza, e inmensa profundidad de su impacto, proviene, justamente, de que no nos damos cuenta de ello.

[15] Detengámonos en una de las tantas canciones que evocan nostálgicamente el hogar familiar: "Mantelito blanco de la humilde mesa en donde compartimos el pan familiar". Ni un rastro de fetichismo emana de ella, no obstante trate de mercancías, cuyo carácter ominoso ya está presente.

La pregunta por el origen del fetichismo

El primer problema que plantea la existencia de la mercancía puede formularse de la siguiente manera: si aparecen, y nos parecen, "objetos evidentes y triviales" de comprensión inmediata "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía?" (Marx, 2012, p. 88).

Detengámonos un poco en esta pregunta. ¿De qué enigma se trata, y, para quién este hecho, que el producto del trabajo se transmute en mercancía, constituye un enigma? En sí, el producto del trabajo no es un enigma, más aún, el hecho que la forma de valor[16] que es la mercancía aparezca como producto del trabajo, tampoco hace de ella un enigma, sino al contrario, algo de suyo evidente. No es un enigma para la conciencia común, que las acepta como tales, por hábito y costumbre. El enigma surge para quien se pregunta por ellas. Y si se pregunta, es porque no las acepta en su inmediato aparecer.

Fue el economista clásico quien primero se preguntó por ellas, y después, vino la "crítica de la economía política", vale decir, la crítica que Marx pone en obra en *El capital*. El enigma reside en por qué se produce esta inversión que hace que la forma mercancía aparezca a primera vista ostentando algo que no es. La respuesta no proviene del aspecto físico de estos objetos, que, como tales, no abandonan su condición de objetos del trabajo. No viene, por lo tanto, de su valor de uso. El aspecto material de las mercancías es lo primero que se deja de lado para analizar esto otro que emana de ellas, su valor:

> En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. (Marx, 2012, p. 58)

[16] En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx dice, al respecto, lo siguiente: "Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la forma celular económica" (Marx, 2012, p. 6).

Cuando hablamos del valor, y de su efecto fetiche, por más que le demos vuelta al cuerpo de la mercancía nada nos indica, como reza el texto, su presencia en la materialidad concreta de la cosa. Ninguna de sus propiedades da cuenta del valor contenido en ella. Por eso, para referirse a la mercancía, y revelar este contradictorio aspecto suyo, debe recurrir a oxímoron tales como, "objetividad espectral", o "cosa sensible suprasensible", pues, de las propiedades naturales de las mercancías, ninguna concierne a este efecto particular que se desprende de su forma mercancía. Sin embargo, el valor y su impacto fetiche se adhieren a la mercancía con el mismo grado de necesidad que sus propiedades cualitativas.

"¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía?" (Marx, 2012, p. 88). ¿Qué es lo que pregunta esta pregunta que aparece como la primera interrogante que el texto está interrogando? Desde un comienzo el cuarto apartado se mantiene tensionado por una pregunta ausente, que parece interrogar por lo que el fetichismo es en cuanto tal. Aunque nunca aparezca abiertamente formulada, se abre paso ya sea a través de preguntas laterales, y de respuestas para las cuales no ha habido preguntas. Por lo pronto esta pregunta inicial interroga por el origen, o la procedencia del fetichismo (definido en medio de la misma pregunta como algo enigmático). Es notorio que esta pregunta inaugural deja en suspenso indagar acerca de la naturaleza y los efectos de este "carácter enigmático", volcándose exclusivamente a sus orígenes. Porque lo que ha sido preparado desde las primeras líneas es justamente lo que dicho enigma contiene, a saber, la unión en un mismo fenómeno, o en una misma cosa, lo sentible que le es propio a su condición de cosa, con una naturaleza suprasensible que también pasa a serle propia, desde que esa cosa se convierte en mercancía.

¿Cuál es la analogía que corresponde al fetichismo?

Una primera respuesta a la pregunta llega por medio de analogías, y en primer lugar, a través de una analogía óptica. Se replica aquí un camino ya recorrido en la temprana *La ideología alemana*, en donde Marx propuso, junto con Engels, una primera definición del concepto de “ideología”. Al hacerlo la sacaban del pedestal en que Du Tracy había situado el concepto, como una teoría de las ideas. *La ideología alemana* se empeña en bajarla del pedestal, para fijarla como signo del equívoco y de la deformación. Una deformación constitutiva de nuestra manera de ver. Manera que es ilustrada por la imagen de la cámara oscura. El revés que muestra la cámara oscura del fotógrafo revela nuestra invertida manera de ver. De esa deformación proviene, incluso, el título de la obra: *La ideología alemana*. Como sugiere agudamente Sara Kofman (1975) en su ensayo *Cámara oscura*, la operación que Marx junto a Engels llevan a cabo con *La ideología alemana*, se reitera ahora en este abordaje que *El capital* hace del fetichismo. En esta reiteración de la analogía óptica.

Pero si en *La ideología alemana* la analogía de la “cámara oscura” permanece como la mejor aproximación para entender la naturaleza de la ideología, aquí en cambio, muy prontamente será desechada por otra analogía, de carácter religioso, esta vez, y que remite a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. ¿Por qué ahora no es válida la analogía óptica? Porque si la analogía del fetichismo como acto de ver solo vincula elementos sensibles entre sí, en cambio, el efecto fetiche proviene de la compleja fusión de lo sensible con aquello que es suprasensible. Mas vale entonces recurrir a una unión semejante, y que también vincule lo natural con lo sobrenatural. Se evoca, entonces, el acto de crear a los dioses. La analogía se hace ahora pertinente, porque es de índole religiosa. Es a ese tipo de fabricación que opera mediante la mente, a la que recurre Marx para proponer esta primera definición de fetichismo:

> De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. (Marx, 2012, p. 89)

Si en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana* Feuerbach se encontraba en el banco de los acusados, aquí es traído como un apoyo para responder a la pregunta acerca del fetichismo. ¿Por qué Feuerbach? Recordemos que, a diferencia de Nietzsche, Feuerbach no anunció que Dios había muerto, sino, más implacablemente lo redujo a la condición de una criatura del hombre, o si se quiere, un "producto de la mente humana", pero un producto que la alienación religiosa lo convierte en un poder supremo. Es lo mismo que va a ocurrir con "los productos de la mano humana".

Luego, la respuesta que provee la analogía religiosa está respondiendo directamente a la pregunta por el fetichismo. No a la pregunta acerca de su origen, sino a esta forma sobrenatural de existencia que adoptan las cosas desde que son mercancías. Esto nos lleva directamente a la alienación, supuestamente ausente en *El capital*, pero renovada y reproducida en esta otra religión, que es la religión de la vida cotidiana que el capitalismo ha implantado e impuesto.

Por eso, una vez hecho este deslinde entre una analogía y otra, adelanta la primera precisión acerca del fetichismo:

> A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. (Marx, 2012, p. 89)

Una producción de productores independientes y autónomos

Habiendo proporcionado una primera definición del fetichismo, mediante una analogía religiosa, Marx nos sumerge de inmediato en

otra incursión, que también se encamina hacia una definición alternativa del fetichismo. Al volver a retomar el impacto del fetichismo como el resultado de un reflejo que deforma la relación natural entre persona-cosa, Marx nos recuerda la omnipresencia de la forma mercantil. Forma mercancía, o forma mercantil, que compromete no solo a todo el sistema que la hace posible, sino a la historia de la instalación de este modo de producción. Se trata, como lo dice el texto, "[...] de la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías" (Marx, 2012, p. 89). No de los productos del trabajo que ocasionalmente se convierten en mercancía, sino de una producción, que ahora está destinada solo a este fin: producir mercancías.

> Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción. (Marx, 1973, p. 765)

La forma económica mercantil se revela necesaria, por dos razones. Primero, porque ha sido condicionada, preparada históricamente, durante el propio transcurso de instalación del modo capitalista de producción. De tal manera que, en el transcurso de su reproducción, todo el proceso productivo, comienza y termina con la mercancía, y esta se constituye, en su premisa, pero también en su resultado. La forma mercantil pasa a ser parte de la lógica general del sistema. La representación más evidente de su funcionamiento, pues corresponde a todas las relaciones capitalistas, sea cual sea el grado de su desarrollo, su complejidad, o su nivel de abstracción. La forma que sigue imperando es aquella, que se manifiesta ya en la mercancía.

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por

> ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx, 2012, p. 88)

Estamos en presencia de una producción atomizada, integrada por productores que se han convertido, por la misma lógica del sistema, en productores independientes y autónomos, que funcionan a través de empresas privadas, que solo se hacen sociales, merced al proceso del intercambio. Pero como el intercambio es en concreto intercambio de objetos materiales, de cosas que hacen allí la prueba de su naturaleza mercantil, la conciencia del productor individual se desgarra entonces entre la conciencia de sí mismo, como productor, y lo que capta del movimiento del mercado. Conciencias diferentes, casi esquizofrénicas. Por una parte, está su interés particular, o la conciencia de su individualidad, y, por otro, lo que a sus ojos aparece como lo social, y que ante sus ojos ha adquirido formas cosificadas.

Estos productores han perdido de vista el conjunto del proceso, y lo que es peor, ha perdido de vista el funcionamiento de la división social del trabajo y la posibilidad de intervenir directamente en ella. Solo ven el conjunto desde el ángulo unilateral, que le proporciona el intercambio de mercancías. Y como el intercambio muestra la totalidad del proceso, desde una perspectiva restringida y reductora, su conciencia de los fenómenos se limita a lo que esa práctica le proporciona.

Un parangón de estas formas productivas capitalistas, con lo que ocurre en una economía patriarcal, o en una abadía que se autosatisface, o como se acomoda la producción y el consumo en un falansterio, permite ver la inversión radical que ocurre con el arribo del capitalismo. En el mismo apartado que Marx dedica al fetichismo de la mercancía, enumera una serie de modos de producción[17] en donde no hay fetichismo. Uno de ellos es la economía patriarcal. En esta

[17] Ver más abajo la parte en que abordamos los modos de producción en donde no hay fetichismo. La enumeración circunscribe e ilustra la especificidad productiva del capitalismo frente a todos los otros modos de producción.

forma de economía, la visión del "productor" es total, puede regularla porque sabe, claramente, cuál es su lugar dentro del proceso, quiénes y cuántos consumen, cuánto puede acumular, y para qué. Cada productor se concibe a sí mismo integrando una división social del trabajo, de la cual está consciente, como también de la función que le toca cumplir en ella. De tal manera que,

> [...] el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo solo actúan desde su origen, como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia. (Marx, 2012, p. 95)

La perturbación que las formas productivas capitalistas provocan en la conciencia de los agentes económicos, una vez que el intercambio ha pasado a ser el centro privilegiado del proceso, actúa en un doble sentido. Hacia los productores en primer lugar, y hacia los consumidores en un segundo tiempo. No obstante, aunque sus efectos fetichistas sean diferentes en ambos casos, están operando con la misma intensidad. Esa práctica no solo invierte el proceso haciendo que lo que son relaciones sociales entre los hombres aparezcan como relaciones entre las cosas, sino que supedita el valor de uso al valor, pues, para que una cosa pase a ser un valor, debe ser un producto necesario para otros.

De la experiencia práctica a la ciencia

Hemos mostrado cómo la consolidación del mercado, al privilegiar el valor de los productos, pasa a invertir la relación natural supeditando el valor de uso al valor. Pero, antes que eso, esta práctica colectiva cotidiana hace visible el valor introduciendo el predominio de lo cuantitativo en el proceso productivo. La cantidad, al convertir los productos en magnitudes de valor, incorpora al dinero como medida de valores:

> En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. (Marx, 2012, p. 91)

Nos encontramos ante un proceso de producción que se ha consumado gracias a su reproducción, pasando a ser necesario. Estamos situados en pleno proceso de reproducción de las formas mercantiles. Hemos ingresado al modo de producción capitalista. Solo la renovación constante de esta práctica hace posible que lo que ocurre se transforme en objeto para la ciencia. "Se requiere *una producción de mercancías desarrollada* de manera plena [es decir, reproduciéndose][18] antes que brote, a partir de la experiencia misma, la comprensión científica de que los trabajos privados. [... Esto se hace posible], porque en las relaciones de intercambio entre sus productos, fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos se impone de modo irresistible como ley natural reguladora" (Marx, 2012, p. 92, énfasis añadido).

El imperio de la magnitud, en las relaciones productivas capitalistas, lleva al imperio de su cara visible, el equivalente general. De esta manera, el dinero se introduce en el movimiento del mercado, primero como un comodín. El que hace posible el movimiento y lo acelera, situándose en el medio del intercambio de las mercancías. Sin embargo, habiéndose instalado ya como una especie de *joker*, el dinero va a erigirse luego, a medida que el régimen capitalista se convierte en la religión de la vida cotidiana, en uno de sus principales dioses. Como tal, su imperio, va a implicar el ocultamiento que constituye a las categorías capitalistas, como los fetiches de la modernidad, porque la forma dinero, "forma acabada del mundo de las mercancías" (ibid., p. 92) es la que oculta, "el carácter social de los

[18] Mas abajo cuando examinemos la relación entre ciencia y reproducción, veremos con más detención cómo la reproducción hace posible la ciencia.

trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales" (p. 93).

A pesar de su aparente simplicidad, esta frase revela que en nuestra sociedad el valor de uso involucra el valor, lo que contiene en sí, la más profunda y decisiva contradicción que da lugar a la sociedad capitalista. Contradicción que la origina, e impregna, contaminando la naturaleza de todas sus relaciones sociales. Contradicción por la cual, la mercancía alberga, además, como otra de sus cualidades, algo fantasmal que es el valor. En sí, esta contradicción invierte el orden natural de las cosas e instala el reinado omnímodo de la apariencia, que pasa a constituir la esencia de este mundo al revés.

Si en la afirmación de que la ciencia comienza siempre *post festum*, entendemos la palabra *festum* como los acontecimientos pasados, la frase indica que la ciencia aparece después de los acontecimientos. No cuando los acontecimientos comienzan a aparecer, u ocurren por primera vez, pues esta "vez originaria" desaparece tan rápidamente como aparece. Es un movimiento imperceptible de lo real. Por lo tanto, la "reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas", solo ocurre después de que el objeto real se está reproduciendo.

La reproducción hace posible que el objeto real sea concebido científicamente, es a la reproducción, que la frase *post festum* se refiere. En este sentido la frase puede ser leída como el hecho que la ciencia arriba cuando el objeto real ya ha consumado sus etapas iniciales, y ha borrado la trayectoria de su génesis, dejando visible solo sus formas más acabadas. No se ve, entonces, que el dinero haya sido en su origen mercancía. O que tanto la mercancía, como el dinero y el capital, son sucesivas y cada vez más complejas metamorfosis de un mismo proceso, a través de las cuales, las relaciones sociales cuajan en cosas, que las ocultan y las suplantan. Todo esto, desde el punto de vista del desarrollo de las formas económicas capitalistas, implica que el desarrollo histórico de sus categorías se transforme en un proceso lógico. Lógica que no siempre coincide con la trayectoria histórica de estas categorías, o con respecto a las cuales, la más de

las veces van al revés. Es, por lo demás, lo que Marx postula a propósito de las categorías económicas burguesas.[19]

Ciencia y reproducción

El despliegue de las categorías económicas que toma cuerpo en *El capital* presupone, entonces, la reproducción. Dicho de otra manera, el objeto que Marx aborda crítica y científicamente a través de las páginas de su obra mayor solo es posible porque ese objeto se ha hecho visible y porque se renueva cada día, o quizás cada segundo ante nuestros ojos. Todo trabajo hermenéutico de una envergadura semejante, y que se proponga reproducir en el pensamiento el movimiento del objeto real, solo puede hacerlo si parte del hecho de que este objeto no solo se ha producido, lo que sería una obviedad, sino por el hecho, definitivo como hecho, de su reproducción.[20] Cuando hablamos del movimiento del objeto real, estamos hablando, entonces, del movimiento de su reproducción. Para ser objeto, tanto de la práctica como de la ciencia, tiene que suponerse que se está reproduciendo. La producción es siempre virgen, y se agota en el momento mismo de su aparición. Solo percibimos lo que se renueva.

El rigor que Marx se impuso, en su esfuerzo hermenéutico por desplegar las categorías capitalistas en su orden lógico, suponía exponer lo que se estaba reproduciendo, como si se produjera por primera vez. Este tremendo trabajo de abstracción suponía aislar,

[19] Esta diferencia, o contradicción si se quiere, ha sido examinada por Marx en "El método de la economía política", fragmento que integra la llamada *Introducción del 57*.
[20] Algo similar supone el trabajo de interpretación literaria. Una novela se expone como si se estuviera leyendo por primera vez, a través de la experiencia de un lector ingenuo, por medio de un procedimiento hermenéutico que trata de captar ese impacto primigenio, que nos provoca la primera lectura, reconstruyendo una lectura primigenia, que sin embargo es posible solo gracias a las enésimas lecturas de la obra que han permitido captar, por fin, su movimiento.

abstraer el movimiento de un capital individual[21] omitiendo el complejo proceso multilateral, multiforme, y pletórico del movimiento reproductivo capitalista. Suponía, además, hablar de la mercancía en general, sin referirse, desde el mismo comienzo, a la única mercancía decisiva para la existencia del modo de producción capitalista, como engendradora de riqueza, que es la fuerza de trabajo.

La reproducción supone la reanudación del acto productivo, partiendo del hecho banal de que sea cual sea "la forma social del proceso de producción, es necesario que este sea continuo [...]" (Marx, 2012, p. 695). Si una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco puede existir sin un proceso de producción ininterrumpido. Lo que en su aspecto más evidente implica la necesidad de que las materias primas, auxiliares, los medios de trabajo, y la fuerza de trabajo sean continuamente reemplazados para que todo pueda continuar. Si la reproducción parece ser el simple hecho de repetir un acto, es un proceso que recomienza periódicamente, instalando un orden preciso en la aparición de las diferentes etapas que lo componen. Esta primera impresión cambia muy pronto de aspecto, manifestándose como un movimiento que no se pierde en una sucesión infinita, porque esta mera repetición comienza a producir transformaciones, dando lugar a "ciertas características nuevas, o más bien, disuelve las características aparentes ostentadas por el proceso cuando solo transcurría de manera aislada" (p. 696).

Esta reanudación constante consolida el sistema, asegurando su persistencia. De partida perpetúa al capital. La repetición periódica del acto aislado reproduce al trabajador bajo la condición de trabajador asalariado. Más allá del proceso técnico de reemplazo de los elementos materiales de la producción, la importancia del proceso radica en que compromete al cuerpo entero de la sociedad capitalista. Tanto en sus bases materiales como al resto del edificio social. El papel del Estado, en el proceso institucional, los comportamientos de

[21] Recordemos que al primer libro de *El capital* Marx lo llamó "El proceso de producción del capital".

las distintas clases sociales, el movimiento de las ideas, en fin, todo está determinado por este acto reproductivo. Porque la necesidad de reproducir al trabajador asalariado es un movimiento que contamina la sociedad de arriba abajo:

> El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no solo produce mercancías, no solo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma, por un lado, al capitalista y por otra, al asalariado. (Marx, 2012, p. 712)

Se eterniza, por lo tanto, el carácter necesario de esta relación. No solo en sus elementos, sino en lo que ella misma representa para la producción capitalista. Lo que en un comienzo eran premisas históricas se convierten, mediante el proceso de la reproducción, en condiciones necesarias. Las categorías económicas suponen al sistema moviéndose en esta continua reproducción. Por eso, formas económicas tales como la mercancía y el dinero, aunque hayan sido categorías anteriores al modo de producción capitalista, y sean consideradas como sus supuestos, le pertenecen en tanto formas económicas plenamente capitalistas, momentos del proceso de reproducción del capital, resultados que garantizan, recíprocamente, la reiteración del sistema en su conjunto. Su orden de aparición y sucesión está dictado, ahora, por la lógica interna del sistema capitalista, lógica impuesta y repuesta a su vez, por el proceso de la reproducción. este a su vez, las vuelve a poner en una disposición particular, haciéndolas cumplir funciones precisas. Inserta en un sistema lógico que resulta de la reproducción. Como cualquiera de estas formas,

> la mercancía aparece por un lado como premisa de la formación del capital y por otro [...] en la medida en que es forma elemental y general del producto, aparece esencialmente como el producto y el resultado del proceso capitalista de producción. (Marx, 2009a, p. 110)

El movimiento lógico expresa, por consecuencia, el movimiento de la reproducción, no solamente porque la ciencia supone a la

reproducción, sino porque la reproducción objetiva, material del sistema, repone incesantemente el proceso real en una particular estructura reiterándola en un tiempo y espacio dados. Este es el mismo movimiento que nos diseña el campo teórico particular donde funciona una determinada categoría. Su movimiento circular retiene los momentos en un orden, que a medida que se reproduce, los consolida y perpetúa como categorías. La reiteración de este orden hace que el tiempo sea concebido únicamente en su movimiento circular, reduciendo la historia al circuito cerrado del funcionamiento del sistema. Lo que era histórico se hace lógico, y la ciencia que le es específica, la economía política clásica, no puede escapar a la fuerza de este espejismo. Por eso mismo hace de las relaciones capitalistas, la producción en cuanto tal.

Esta continuidad crea también, paradójicamente, la posibilidad del punto de vista de la ciencia, al hacer visible en uno de los aspectos de su movimiento, el punto de vista de clase. Por ejemplo, la reiteración del acto aislado de compra y de venta de la fuerza de trabajo, generaliza sus elementos constitutivos, creando así la posibilidad de penetrar en su interior y descubrir, tanto en sus determinaciones internas como en la conexión que este fenómeno tiene con los otros, los intereses de clase que allí están latiendo: "La ilusión creada por la forma dineraria se desvanece de inmediato, no bien tomamos en consideración no al capitalista individual y al obrero individual sino a la clase capitalista y a la clase obrera" (Marx, 2012, p. 697).

El movimiento de la reproducción es complejo en sí mismo, porque no solo vuelve a instalar los distintos momentos del proceso en un orden dado, perpetuándolos, aun cuando sigan transformándose. La reproducción no es un eterno retorno. Mucho menos, la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. A esta primera impresión de que estamos ante algo fijo y que no se mueve, se agrega otro equívoco en el que Marx insiste reiteradamente: la comprensión del fenómeno, incluso la comprensión científica de este, no suprime la forma como se manifiesta, ni su fetichismo. Marx ha revelado, no solo el origen del dinero, sino también su naturaleza fantasmal y

fetiche, pero esto no disipa en absoluto el profundo impacto cotidiano que provoca.

En síntesis, la reproducción objetiva, que es la reproducción material y general del sistema capitalista, se proyecta a la totalidad del fenómeno ideológico, determinándolo interiormente, en su estructura y funcionamiento, de la siguiente manera: En primer lugar, como un movimiento que perpetúa la forma fetiche de las categorías económicas burguesas, fija su carácter mercantil y, con este, todas las ilusiones que dicha apariencia genera en la conciencia inmediata de los agentes de la producción. En segundo lugar, modifica la representación que los agentes de la producción se hacen sobre la propiedad. Cambio que afecta a la representación jurídica del proceso productivo. La reiteración del contrato como la forma visible de la compra y venta de la fuerza de trabajo produce un desplazamiento en la representación de la propiedad, haciendo del capitalista propietario por excelencia. Este hecho se sublima con la aparición de una nueva categoría, la más fetichista de todas, la representación de la propiedad en su forma más mistificadora y absoluta, que es el *capital a interés.*

Aquellos modos de producción donde no hay fetichismo

Todo este efecto ilusorio que engendra el fetichismo de las categorías económicas capitalistas desaparece, dice Marx, desde que "emprendemos camino hacia otras formas de producción" (Marx, 2012, p. 93).[22] Para comprobarlo, organiza una taxonomía que reúne cuatro

[22] Desde que fija la especificidad del modo de producción capitalista, Marx lo piensa y se empeña en enmarcarlo dentro de lo que es su propia historia, distinguiéndolo siempre de los otros modos de producción. Por eso cuando sale a compararlo con aquellos, no es con el afán de esbozar una "Teoría de los modos de producción", sino para hacer más evidente lo que es el capitalismo, contrastándolo con lo que no es. A pesar de la importancia que tienen sus trabajos sobre el feudalismo y el modo de producción asiático, habría que definirlo como uno de los recursos del análisis, que en este caso concreto de la taxonomía propuesta en este texto, hace aún más, evidente su carácter instrumental, al incorporar junto a modos de producción históricamente detectables, una ficción y una utopía.

modos distintos de producción, en donde, por el carácter que asumen las relaciones de producción, las formas fetiches no son posibles. La taxonomía que Marx nos propone aquí es, por lo menos, asombrosa. Al lado de formas históricas de producción, tales como las feudales o las de la producción patriarcal, nos propone una fictiva que supone a Robinson en su isla, y otra utópica que describe como una asociación de hombres libres. Utopía que pertenece a una de las raras ocasiones en que Marx, avaro al respecto, avanza hacia lo que vendría después del capitalismo. Nos movemos aquí, entre el imaginario ideológico burgués, y sus "robinsonadas",[23] y una proyección que recoge elementos de la utopía comunista. Ambos modos de producción han sido destinados a mostrar una conformación distinta de la producción social, destinada a circunscribir, como en una segunda vuelta de la tuerca, la forma específica de la producción en el capitalismo, fijando al mismo tiempo, de nuevo, lo que sería el momento histórico del fetichismo.

Se puede hacer una doble lectura del catastro propuesto por Marx. Siguiendo, primero, el orden propuesto, se puede recorrer los diferentes modos de producción en que el fetichismo no es posible; o bien, partiendo del modo de producción capitalista, ver como este se diferencia de aquellos.

Comenzando, entonces, con el primero de los modos productivos propuestos, cabe repetir que no hay fetichismo en la relación que Robinson tiene con sus productos, ni en la manera cómo este se las arregla para medir su tiempo, pues si en esas actividades productivas suyas, están "contenidas [...] todas las determinaciones esenciales del valor", (ibid., p. 94) este no sale de su estado de mera latencia, porque todos los productos del trabajo de Robinson están destinados a su consumo personal. Esto quiere decir que Robinson no produce para el intercambio, porque sus productos, en este caso, no circulan, ni

[23] "Robinsonismo" o "robinsonada" son metáforas satíricas, que Marx emplea para referirse a los intentos de los economistas por absolutizar las formas capitalistas como las formas absolutas de toda producción.

tampoco son mercancías. Para este Robinson abstracto y casi "hobbesiano", ni las mercancías ni el dinero existen. Produce en razón de sus necesidades y por lo tanto lo que produce son valores de uso, productos determinados por la necesidad, y no por su valor. Además, como está solo y no prevé al otro, no piensa en el intercambio. El otro que va a surgir, se convertirá en su amigo-esclavo, y no en otro productor.

En cuanto a las relaciones de tipo feudal, pese al carácter personal que ellas asumen, en tanto relaciones de señorío y servidumbre, no soportan, sin embargo, la mediación de las cosas porque estas tampoco circulan a través de un intercambio regulador. No hay ocultamiento en este sentido y la reificación no tiene aquí sentido porque, "las relaciones sociales existentes entre las personas en su trabajo se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, o entre los productos del trabajo" (ibid. p. 95). El siervo produce para el señor, es cierto, pero este productor no ha roto los vínculos que tiene su trabajo con la materia prima y los medios de producción. Se trabaja, además, socialmente para el señor.

La industria rural y patriarcal representa, por su parte, el trabajo socializado, destinado al consumo inmediato. Aquí,

> [...] el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo solo actúan desde su origen, como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia. (Marx, 2012, p. 95)

En este caso, los hombres trabajan los unos para los otros, produciendo los objetos precisos, destinados al consumo colectivo. Tampoco pierden conciencia de que su producción, aunque parcelada, es social.

Por último, la asociación de hombres libres es una réplica en lo social de las prístinas relaciones individuales de Robinson. En efecto, para este modo de producción poscapitalista, "las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y con los productos de estos, siguen siendo aquí diáfanamente sencillas, tanto en lo que respecta

a la producción como en lo que atañe a la distribución" (Marx, 2012, p. 96). En tanto utopía, apuesta por la transparencia de estas relaciones, como el antídoto más eficaz entre una sociedad contaminada con el fetichismo.

Si leemos el itinerario al revés tenemos las constataciones siguientes: En el primer caso, el modo de producción capitalista posee, al igual que el mundo de Robinson, relaciones de valor. Con la diferencia de que aquí, estas son sociales. Lo que significa que el consumo personal no es directo, sino que debe pasar por el proceso del intercambio, donde los distintos productos prueban que realmente valen. Luego las relaciones de valor, latentes en la isla de Robinson, se hacen virtuales en la sociedad burguesa, adquiriendo expresión concreta y universalidad. Solo una sociedad como la capitalista podía hacer que estas "determinaciones esenciales del valor", latentes en la ínsula de Robinson, pudieran aflorar. El modo como estas se representan a los ojos de los agentes de la producción también ha sufrido transformaciones, y su ocultamiento adquiere el carácter de una consistencia física.

> En el modo de producción capitalista, las relaciones de dominio no tienen el mismo carácter que en la sociedad feudal. La sujeción personal no es aquí la dominante. Estas se efectúan más bien, a través de los objetos y las formas que adquiere la producción capitalista. Luego, las relaciones personales de dominio se convierten en la sociedad burguesa en relaciones donde el poder se expresa por medio de los objetos. De ahí la existencia de la mercancía, el dinero, el capital y el fetichismo que le es inherente.
>
> Y como la producción es ya una producción para el mercado, y por lo tanto una producción de valores, desaparece la transparencia que estas pueden alcanzar en el régimen patriarcal artesanal. Sobre todo, porque el productor, que se ha hecho independiente y privado, ya no percibe ni controla sus vínculos con la producción global. Para él, a diferencia del productor en una economía patriarcal, los objetos que produce ya no los controla, o lo que aún es peor, estos parecen controlarlo.

En esta parte, se enumeran modos de producción no "fetichizados". Es un empeño por hacer visibles relaciones sociales donde no puede haber fetichismo, porque estas son claras y evidentes. El fetichismo se ilumina, entonces, mediante lo que no es. Dicho de otra manera, allí donde no hay fetichismo, permite visualizar lo específico del modo de producción en donde refulge como categoría central. Sin embargo, en este espacio configurado mediante un proceso de abstracción están funcionando, únicamente, las relaciones más elementales del intercambio, el análisis está destinado todavía a mostrar los contenidos de la ilusión. Pero, aun en esta etapa incipiente, anuncia el fenómeno en su globalidad. O sea, el fetichismo de la mercancía anticipa el fetichismo del dinero y el fetichismo del capital.

El mundo encantado

Acerca de la apariencia

El texto que *El capital* dedica a la fórmula trinitaria comienza denunciando la comodidad con que el economista vulgar se maneja en medio de este impacto fetichista de las cosas. En especial, le critica que "se encuentre como pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que estas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas [...]" (Marx, 1973, p. 757).

En pleno análisis de la práctica teórica del economista vulgar, Marx deja deslizar la frase más asombrosa de este texto, frase cuyo enunciado contiene toda una proposición de trabajo en torno a la construcción de una teoría de la ciencia: "en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de estas coincidiesen directamente" (ibid., p. 757). Leída en abstracto, la frase arriesga encandilar a más de un adicto a la metafísica, aunque al situarla en tal dimensión, la esencia y la apariencia funcionarían como universales absolutos, fuera de la historia, inasibles, por lo

tanto, para entender cómo están funcionando aquí, en un fragmento de *El capital*, hay que salir de este ámbito metafísico, dándole a estos conceptos una dimensión histórica y teórica precisas, que introduzcan la frase en el rigor que el pensamiento de Marx ha establecido aquí y en esta obra en particular. Pero, además, hay que leerla en el contexto histórico cultural preciso del capitalismo. En este sentido, la frase aporta la hermenéutica que nos permite entender la presencia de lo fantasmagórico en las sociedades donde impera el modo capitalista de producción. Solo entonces, se puede hablar de la apariencia que da origen al mundo encantado en que vivimos. Si se habla de una no coincidencia, es a esa "no coincidencia" precisa que se da en los marcos estrictos la sociedad capitalista, a lo que la frase está aludiendo.

Construida en condicional, la frase habla de una no coincidencia que, por si sola, hace posible la ciencia. Dicho esto, la incógnita se traslada ahora a la ciencia, pues ¿de qué ciencia se está hablando aquí? ¿Es esta ciencia, la ciencia que aporta la crítica de la economía política? ¿La ciencia que hace posible la crítica de la economía política en su doble filo, como crítica de todo el sistema, y simultáneamente como crítica de la ciencia que lo avala? Como hemos dicho antes, no puede ser la Economía política. No puede serlo, ni en su versión clásica, ni en la versión vulgar. Si la incompatibilidad entre esencia y apariencia pudo ser vislumbrada en ocasiones por los autores del período que Marx definió como clásico, aludiendo, en lo principal, a Smith y Ricardo, no fundaron su práctica científica a partir de esta "no coincidencia". La economía clásica se pregunta por ella, sin llegar a resolverla, y, más aún, sin apercibirse cuán tributaria es de la conciencia de sí de la burguesía. La vulgar, ya no se pregunta, sino que la reproduce, la consolida a nivel de los discursos, y la defiende resguardándola. De ahí el tono feroz que la crítica adopta desde que se refiere a los economistas posteriores a Ricardo. Ya que, actuando sobre esta base, el discurso ideológico del economista vulgar, lejos de señalar la existencia del fenómeno fetichista como algo negativo, lo reafirma como lo único real, consolidando con ello la suplantación y ocultamiento que el fetichismo supone. Porque lo más impactante

es que a la postre, “estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente” (ibid., p. 757).

Pero la frase nos coloca, de pronto, frente a su posibilidad contraria: la coincidencia, que, de ser posible, anularía por sí sola tanto la necesidad de la ciencia, como la misma existencia de la ideología. En efecto, si la esencia y la apariencia coincidieran, implantarían un cambio en el estatuto mismo de la realidad capitalista. Nos preguntamos si el fin del capitalismo supone la desaparición de esta incompatibilidad entre esencia y apariencia.

Si esta *no coincidencia* sostiene la configuración de la sociedad capitalista ¿implicaría la coincidencia el fin del capitalismo? Así define la sociedad de hombres libres, que Marx sitúa al final de su enumeración de modos de producción en donde no hay fetichismo, modo de producción que sucedería al capitalismo, o que arribaría con su fin. En esa sociedad las relaciones productivas estarían regidas por la transparencia de las relaciones de producción:

> Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiteran aquí, solo que, de manera social, en vez de individual. Todos los productos de Robinson constituían su producto exclusivamente personal y, por tanto, directamente objetos de uso para sí mismo. El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de este presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. El tipo de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores. A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías, supongamos que la participación de cada productor en los medios de subsistencia esté determinada por

> su tiempo de trabajo. Por consiguiente, el tiempo de trabajo desempeñaría un papel doble. Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo común, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto común. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de estos, siguen siendo aquí diáfanamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución. (Marx, 2012, p. 96)

La consolidación del discurso de los economistas vulgares

La práctica del economista vulgar se reduce, así, al acto que consiste en llevar a discurso ideológico, las representaciones comunes y asentadas acerca del capital y las fuentes de la riqueza. Práctica ideológica que acude en apoyo de la manifestación real y material del fetichismo, traduciéndolo en formas "legibles" y "racionales". ¿De qué manera el economista vulgar acomoda su trabajo hasta llegar a ser la expresión más ideologizada de la conciencia burguesa? ¿Cuál es el mecanismo mediante el cual esta práctica funciona? Su identificación con los intereses de esta clase puede definirse por la búsqueda de esta "racionalidad": por este acomodo teórico a la "lógica capitalista" en que los economistas vulgares se empeñan.

En este mismo texto Marx insinúa los distintos momentos por los que atraviesa la elaboración de esta *lógica capitalista*. El ejemplo se refiere a la fórmula con que el capital a interés resume todo el circuito del capital.[24] Esto puede ser descompuesto en las fases siguientes:

[24] La fórmula del circuito del capital es la siguiente: D – M – (Proceso de producción) – M' – D'. El capital a interés lo resume en: D – D'. O sea, dinero que produce dinero, "fetiche absoluto" según Marx.

1. La primera fase describe la búsqueda de la expresión más mistificadora de la realidad capitalista. Aquella que no queda el menor rastro de la relación real que ha sido ocultada. En el ejemplo, se trata de la forma del capital-interés, que elimina todos los aspectos cualitativos de la expresión, y deja ocultas todas las mediaciones que podrían explicar el absurdo de que una suma de valor pueda crear, por sí misma, más valor.
2. Pero, la existencia de un valor que de sí mismo produce más valor, revela de tal manera el fetichismo del capital, que inquieta al orden racional del discurso. Este hecho lleva al capitalista y al economista, vulgar en este caso, a buscar un apoyo teórico "extra", fuera de las causas reales. Para ello recurren a una explicación que pertenece a la misma esfera ideológica del discurso que se está produciendo.
3. Es por ello que se "salta del capital como valor de la substancia material del capital, a su valor de uso como condición de producción del trabajo, de la maquinaria, de las materias primas, etc." (Marx, 1973, p. 757).
4. Cuando ha llegado a este punto, el economista piensa haber cumplido su tarea, pues con su discurso ha hecho posible el ingreso de esta expresión económica en la "racionalidad" capitalista. Una otra forma de inversión se consuma ahora en el campo de la doctrina, y gracias a ella, la irracionalidad de las formas económicas capitalistas alcanza aquí una "racionalidad" teórica. "Tan pronto como llega a esta proporción entre magnitudes inconmensurables, el economista vulgar lo ve ya todo claro y no siente la necesidad de seguir reflexionando, pues con ello ha llegado, en efecto, a lo "racional" de la idea burguesa" (p. 757).

Así, el sistema se hace carne en el sujeto a través de la mediación del discurso. La doctrina rellena los vacíos; completa la conciencia fragmentada; da un orden al todo caótico, proporcionando una visión armónica en la cual cada uno ocupa el lugar que le pertenece por naturaleza, y saca el provecho que le corresponde. Desde el mismo instante

que este mecanismo entra a funcionar, el economista vulgar crea una concepción del mundo, completa, una suerte de compendio universal que es la fórmula trinitaria: distribución armoniosa de la riqueza en un mundo donde todos gozan de la condición de propietarios.

¿En qué consiste la fórmula trinitaria?

Principio del orden en el sistema económico vulgar, y contenido esencial de su discurso ideológico, la fórmula trinitaria explica su prestigio por la armonía que propone. Porque la estructura básica de esta figura ideológica se organiza en torno a la idea de una razón áurea que posibilita el equilibrio entre las distintas clases que se dan cita en la sociedad capitalista. La fórmula trinitaria organiza un mundo donde cada una de estas clases, que por lo demás deben ser entendidas como clases de una sociedad abstracta[25] encuentran la parte que le corresponde. Un mundo de propietarios, un sistema de derecho universal, y perfecto de distribución, cuyo principio rector es simple: cada cual obtiene algo por lo que posee. El equilibrio que emana de esta armonía consiste, por lo tanto, en la equidad que regula las relaciones entre posesión y derecho.

Gracias a esta suerte de armonía social, cada individuo es interpelado, en la sociedad capitalista, en tanto que poseedor. Unos poseen el capital, otros la tierra, y otros, en fin, el trabajo. Una distribución "originaria" ha hecho a cada una de estas clases, propietarias de "fuentes" particulares de la riqueza, lo cual les permite acceder a los frutos que estas fuentes dispensan. Disfrute que se efectúa gracias al derecho que cada clase tiene, al obtener, de estas fuentes, lo que producen. La distribución se realiza, de esta manera, tal como la

[25] Si para la economía política la producción capitalista fue concebida como la producción en general, algo semejante ocurre cuando disfrazan las clases en pugna, como tipos de propietarios. Lo que es la alianza de clases que sostiene en los comienzos a la sociedad capitalista, lo transportan a una sociedad en general, abstracta, compuesta de estos tres tipos de propietarios: los capitalistas, los terratenientes, y los trabajadores.

representación corriente se lo imagina. Cada propietario obtiene lo que le corresponde, y se merece, y cada una de estas fuentes, considerada en su autonomía, está regida por un derecho también particular y autónomo, con lo cual todos alcanzan la satisfacción entera de sus intereses personales, en el mejor de los mundos posibles.

Pero la fuerza de la fórmula trinitaria radica sobre todo en que la sociedad parece regirse por esta legalidad. Sus formas son concretas y visibles, existen y funcionan en la sociedad capitalista y esta aparece como un cuerpo en donde hay capitalistas que son propietarios del capital, terratenientes que poseen la tierra como su bien propio, y trabajadores que disfrutan de su trabajo.

En tanto supone un equilibrio entre el derecho jurídico de cada propietario y la distribución de la riqueza, la fórmula trinitaria silencia el proceso real de la producción. Su luminosa equidad oscurece las contradicciones reales e inherentes de la sociedad capitalista, a la cual, la fórmula trinitaria, sumerge bajo la idea de una sociedad en general. Por lo tanto, la situación que ocupa cada clase se manifiesta como una ordenada y concordada coexistencia. Es así como podemos configurarla dentro de un esquema compuesto de tres relaciones triples.

Tabla 1

Propietario	**Capitalista**	**Terrateniente**	**Trabajador**
Fuente	Capital	Tierra	Trabajo
Ganancia	Interés	Renta del suelo	Salario

Fuente: Elaboración propia con base en Marx (1973).

> Capital-ganancia (beneficio del empresario más interés); tierra-renta del suelo; trabajo-salario; he aquí la fórmula trinitaria que engloba todos los secretos del proceso social de producción. (Marx, 1973, p. 754)

Para analizar esta fórmula seguiremos el programa que lleva a cabo la crítica cuando desmitifica esta imagen. Primero, enfrentando el asombro que suscita la identificación de las tres "fuentes" de la riqueza, como pertenecientes a un mismo campo de significación. Segundo, abordando la relación que existe entre las fuentes y sus productos, lo que plantea el problema que suscitan expresiones tales como el "valor de la tierra" o "valor del trabajo". Finalmente, examinando la pregunta acerca de qué significan como ganancia: el interés, la renta del suelo y el salario.

Las tres "fuentes" de la riqueza

La Tierra, el Trabajo y el Capital constituyen las tres fuentes autónomas de la riqueza anual de una nación, siendo, por lo tanto, ellas también, el origen de las ganancias respectivas de que disfrutan las distintas clases. Tal es el discurso del economista vulgar, quien, por consecuencia tiene a estas fuentes como elementos primordiales de su explicación. Nada más natural que explicar la riqueza a partir de estas fuentes. Su evidencia le parece casi banal. Cada una proporciona un valor a su propietario, regulando con ello el equilibrio nacional en la distribución de la riqueza nacional.

La crítica comienza por denunciar el escándalo de la taxonomía. ¿Qué sentido tiene homologar tierra, trabajo y capital? o peor aún, ¿cómo pueden siquiera ser homologados? ¿Qué espacio común las retiene y acoge su diversidad? Porque, "las pretendidas fuentes de la riqueza anual disponible corresponden a esferas completamente distintas y que no guardan la menor analogía entre sí. Se parecen como pueden parecerse, por ejemplo, los aranceles notariales, las zanahorias, y la música" (Marx, 1973, p. 754). La crítica muestra el

absurdo cotidiano a que la reproducción del sistema ha habituado a los agentes de la producción y a la conciencia común. Absurdo que la doctrina impone como si fuera la lógica real de las cosas. La racionalidad de la irracionalidad como ha dicho Maurice Godelier (1966). El movimiento de la crítica se juega aquí por entero en torno a cuál puede ser la imposible analogía entre estos tres conceptos, enumeración que coloca en un mismo nivel de significado, o en un campo semántico similar, haciendo de todos ellos (del capital, de la tierra y del trabajo) cosas productoras de riqueza.

La poesía ha creado muchos catastros que asombran por el disparate de su taxonomía, como el recuento de los haberes morales que hace la Mama Grande ideada por García Márquez, o la clasificación de animales de Borges, que celebra Foucault en *Las palabras y la cosas*, pero en este lugar común, que propone el economista vulgar, representa, para Marx, un absurdo que se acepta como obvio. Porque en el caso de la trinidad que examínanos, el absurdo de la taxonomía, también se ha hecho opaco. Porque no es de suyo evidente que la analogía entre capital, tierra y trabajo sea un disparate para el agente de la producción, ni para el economista vulgar, menos aún para las clases dominantes. O lo que es peor, mucho menos para la conciencia ordinaria de cada cual. No es evidente, a simple vista, el absurdo, y la crítica debe hacerlo aflorar, mostrando la desmesura de lo que allí se da por natural. Pues la desmesura de la fórmula trinitaria es la desmesura misma del modo de producción capitalista.

Al examinar esta pretendida homologación de los haberes o fuentes de la riqueza, la crítica procede en dos tiempos, preguntando, primero, ¿qué es el capital?, y luego, ¿cómo es posible, que una relación social de producción, históricamente determinada, se haga visible por medio de una cosa que la suplanta, y oculta? Junto a esta cosificación, concebible únicamente en un período determinado de la historia económica, está la *tierra.* La naturaleza inorgánica. El objeto constantemente disponible, elemento de la relación productiva originaria: que se define en la relación hombre-naturaleza. Finalmente, esta trinidad se completa con el *trabajo,* que es,

> [...] un simple espectro: "el" trabajo, que no es sino una abstracción y que, considerado de por sí, no existe o que si [Ilegible (F. E.)] suponemos la actividad productiva del hombre en general, por medio de la cual se opera al metabolismo con la naturaleza, despojado no solo de toda forma y característica social, sino incluso en su simple existencia natural, independiente de la sociedad, sustraído a toda sociedad y como manifestación y afirmación de vida común al hombre que no tiene todavía nada de social y al hombre social en cualquiera de sus formas. (Marx, 1973, p. 755)

En un segundo momento, la crítica se emplea en denunciar que este absurdo sea considerado como algo de suyo natural para la conciencia burguesa. Su itinerario va desde lo que ocurre con el agente natural de la producción individualmente considerado, pasando por la práctica del economista vulgar, hasta llegar al sentido común de las clases dominadas.

La denuncia del absurdo de esta analogía debiera ser capaz de traspasar el consenso empírico común, el hábito de una sanción social establecida y oficializada, que tiene y mantiene estas formas por lo real. Porque, el sentido que adopta en este caso la expresión "irracional", tiene que definirse como lo irracional de una racionalidad que está funcionando y es imperante. De ahí que lo que la crítica acusa como absurdo sea, justamente, la racionalidad dentro de la cual se mueven, actúan y son efectivos los intereses y motivaciones de las clases que están en el poder.

El empeño de la crítica debe vencer la fuerza y el poder de lo explícito, su peso específico, porque el lugar común que contiene el discurso del economista vulgar no consiste en un error teórico, o en una afirmación mal hecha, antojadiza, sino en la decantada formulación del resultado del fetichismo, puesto que,

> [...] en esta tricotomía económica considerada como la concatenación de las diversas partes integrantes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes respectivas, se consuma la mistificación del régimen de producción capitalista, la materialización de las relacio-

> nes sociales, el entrelazamiento directo de las relaciones materiales de producción con sus condiciones históricas. (Marx, 1973, p. 768)

La reducción de estos tres conceptos a la condición de objetos o cosas creadoras de valor plantea también la dificultad intrínseca de la propia dimensión lógica de cada uno en tanto concepto. Luego, lo que ya se mostraba como la reunión incongruente de una relación social de producción (el capital), con la naturaleza inorgánica (la tierra), y con una abstracción (el trabajo), encuentra un segundo tipo de dificultades cuando estos conceptos son remitidos al proceso histórico de la producción. Ahora la inconmensurabilidad entre tierra y trabajo, por una parte, y con el capital, por otra, salta a la vista. El concepto de capital, como categoría económica, pertenece a un campo teórico cuyos marcos históricos de funcionamiento son los del modo de producción capitalista. Fuera de estos marcos es incomprensible. Al contrario, la tierra y el trabajo son conceptos que pueden ser usados, ya sea como elementos constitutivos de la producción en general, ya sea como componentes de una forma histórica de producción. En el primer caso representan una abstracción teórica que funciona como categoría del análisis, sin correlato empírico, que no sea el hecho de que en toda producción hay trabajo humano social y una cierta relación de los productores con la naturaleza.

> Lo que [...] llama la atención en esta fórmula es el que al lado del capital, al lado de este régimen determinado de producción, de esta forma de un elemento de producción perteneciente a una determinada fisonomía histórica del proceso social de producción, al lado de un elemento de producción representado por una determinada forma social y entremezclado con ella, aparezcan sin más, de un lado, la tierra y de otro lado el trabajo, dos elementos del proceso real de trabajo que, considerados desde este punto de vista material, son comunes a todos los sistemas de producción, pues constituyen los elementos materiales de todo proceso de producción, cualquiera que él sea, sin que tengan nada que ver con la forma social del mismo. (Marx, 1973, pp. 755-756)

Si la analogía no funciona cuando se consideran las tres fuentes entre sí, habrá que examinar lo que ocurre cuando pasamos a ver la relación de las fuentes con sus productos.

Las fuentes y sus productos

La doctrina vulgar concibe las fuentes como entidades autónomas, que tienen la virtud de crear valor. Muy natural, entonces, que el capital produzca una ganancia, la tierra una renta del suelo, y el trabajo un salario, y que, además, estas ganancias se vinculen de inmediato a sus fuentes, y sean su producto natural y evidente. El economista vulgar sanciona en este caso, lo que ya es obvio para la opinión corriente. Digámoslo, en otros términos, vierten en su discurso lo ya asentado por el fetichismo en la conciencia común. El verdadero origen del valor, y que se da en el proceso de la producción, queda así opacado.

Veamos el nexo fuente-ganancia, en sus tres formas.

Capital-interés. Esta forma superlativa oculta la génesis que lleva a la forma *eclatante* que el valor asume cuando se metamorfosea en capital a interés. Tal recorrido ha omitido, en especial, el proceso de la producción que es en donde se origina el valor, pero, además, ha borrado y suprimido todas las mediaciones que hacen posible esta expresión.

Situada fuera del circuito completo de la circulación del capital, queda fulgurando la fórmula que pone D junto a D' prima, sin otra mediación. O sea, dinero que produce de sí mismo, sin mediación alguna, más dinero. Este es el plus que genera la acumulación, y que hace posible que el capital sea capital.

El vínculo inmediato del capital a interés, propio del capital financiero, destaca el derecho del propietario del capital a obtener, por este solo hecho, un valor. La causalidad funciona dentro del puro movimiento cuantitativo, fuera de toda mediación. Desde que esta

fórmula D-D' aparece como una suma de dinero, que tiene como propiedad natural crear más dinero, el capital queda reducido y definido por el carácter cuantitativo del interés. Se hace homogéneo a este. Se le mide por este rasero. Como tal, se representa como un objeto, una "suma de valor" materializada. Han desaparecido aquí todas las otras complejas dimensiones de esta categoría.

Tierra-renta. La posibilidad de que la tierra pueda crear valor le parece a Marx, ya no solo una idea falsa que se ha formado a raíz del fetichismo inmanente de las categorías económicas burguesas, sino, además, un absurdo en sí, producido por el discurso vulgar, para justificar que la agricultura esté ya sometida al modo de producción capitalista, y en consecuencia, practicada por capitalistas. Se omite, por lo tanto, que su valor es solo una parte de la plusvalía producida por el capital: la que va al propietario de la tierra.

En sí, la tierra ejerce la función de materia en la producción de un valor de uso. Como tal forma parte del carácter específico y concreto de la producción, incorporando al producto sus propiedades materiales, tal como lo hace, por ejemplo, el tiempo de fermentación con el vino. Pero de ningún modo esto significa algo para la determinación del valor de cambio de tal o cual producto agrícola.

De esta manera, la relación entre la renta y la tierra puede ser establecida como la relación entre un valor de uso, la tierra, y su valor de cambio, la renta. Ambos conceptos se originan, por lo tanto, en campos absolutamente diferentes, con dimensiones semánticas propias, y distintas. Una, la tierra, es la pura cualidad, materialidad por excelencia, conjunto de propiedades, mientras que la renta no tiene otra dimensión que la cuantitativa, por cuanto es la expresión material de una relación social entre los capitalistas propietarios de la tierra y el resto de los capitalistas.

Trabajo-salario. No existe el nexo causal que el discurso del economista vulgar pretende establecer entre trabajo y salario, cuando habla del "precio del trabajo". Ambos conceptos funcionan también separadamente,

como era el caso de los conceptos de tierra y renta del suelo. Pero aquí, incluso, en espacios y tiempos distintos. Mientras el salario pertenece a la esfera de la circulación, por cuanto precisa y supone todas las determinaciones que hacen posible la venta de la fuerza de trabajo, el trabajo propiamente tal se remite a la utilización de esta mercancía *sui generis* en la producción. Sus contextos son por lo tanto diferentes: la circulación para uno, la producción para el otro. Lo mismo ocurre con respecto al momento de cada cual, porque solo una vez efectuado el contrato y únicamente entonces, interviene la segunda fase, durante la cual esta fuerza de trabajo recién adquirida deberá ser empleada.

Cuando la crítica de Marx llega a este momento, se produce un cambio en el análisis. Hasta aquí, había leído la fórmula trinitaria literalmente, siguiendo el orden propuesto por el discurso del economista vulgar. La crítica producía el absurdo, lo sacaba a la superficie, lo hacía explícito, al crear el punto de vista necesario para provocar el asombro que denunciaba este absurdo. Pero ahora, una vez llegado a este punto, crea las condiciones para emprender una lectura al revés, destinada más bien a mostrar *cómo semejante fórmula se ha hecho posible*. Porque en la misma medida en que la crítica establece su punto de vista, fija el criterio desde el cual se ha producido el discurso vulgar. Marx junto con producir la ciencia hace también visible a la ideología. Se comienza entonces una lectura de la fórmula trinitaria a partir de sus fundamentos, que no son otros que los fundamentos del fetichismo. No se detiene ya en el absurdo en cuanto tal, ni en el consenso que da por naturales y obvias estas formas fetiches, sino en el proceso que ha hecho posible el absurdo mismo.

El procedimiento va a consistir ahora en mostrar la simetría de la lógica que antes denunció como absurda. La simetría y las condiciones de su posibilidad, los mecanismos que la hacen posible. Salimos de sus efectos para entrar en su reproducción, y como la reproducción del fenómeno asienta sus efectos en la conciencia común. Este movimiento de reconstitución de la ideología desde las manifestaciones primarias materiales del fetichismo, ya ha sido descrito a lo largo de este trabajo. La fórmula trinitaria es el punto de término, el

final del recorrido que va de la forma fetiche hasta el discurso ideológico. En este momento final, cuando estas formas, ideas, y prácticas, se hacen visibles como doctrina, como reflexión, como una vuelta atrás. Ahora, en el final especular, cuando se nos aparecen como punto de partida. El fin recobra su comienzo atravesando este espejo que vuelve a poner en orden lógico los distintos pasos del proceso real.

Concluyamos, parafraseando un texto de *El capital* en donde Marx resume lo que ha llamado la fórmula trinitaria, y que se encuentra en los tramos finales del tercer libro.

Esta triada: "capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario", termina de implantar y hacer universal el reino de la apariencia capitalista, o lo que es lo mismo, culmina la mistificación, mediante la cual esta apariencia pasa a ser la religión de la vida cotidiana, con sus nuevos dioses, su cielo. El resultado es un "mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas" (Marx, 2009b, p. 1056). Es decir, en donde la materialidad de las cosas se da la mano con su aspecto fantasmal.

¿Por qué la apariencia se impone como un "mundo encantado", o cómo ocurre el "discreto encanto de la burguesía", del que habla Luis Buñuel? Y, por otra parte, ¿por qué este mundo está invertido y puesto de cabeza? Inversión o revés que no lo vemos, porque no aparece como tal a simple vista. Porque gracias a este momento culminante del proceso, que "esa religión de la vida cotidiana" hace posible, como el opio del pueblo. Impregna toda la epidermis superestructural del sistema, gracias al ocultamiento de la verdadera naturaleza del régimen capitalista. La embellece, sosteniendo en la superficie su cara más atractiva. En esta superficie, se dan cita lo bello y lo bueno. Si la mercancía es un bien y un útil, una cosa trivial, que el sentido común acepta de inmediato, algo que rodea nuestra vida amoblando la familiaridad, la fórmula trinitaria es el artefacto ideológico, que resume la armonía del sistema, que lo muestra como justo y equilibrado. Que suprime su intrínseca negatividad. Que deja elíptico su

intrínseco carácter ominoso, apareciendo como una comunidad de propietarios, en donde cada cual obtiene la parte que le corresponde. El mejor de los mundos posibles: el reino de la igualdad, la libertad y la equidad.

Esta imagen del mundo contamina las distintas formas o grados que la conciencia de este mundo adopta, empezando con la economía política clásica que se desgarra entre dos almas. Una que logra incursionar en esta conciencia de sí de la burguesía, y en una fase de su ejercicio disuelve esta falsa apariencia,

> puesto que reduce el interés a una parte de la ganancia y la renta al excedente sobre la ganancia media, de tal manera que ambos coinciden en el plusvalor; puesto que presenta el proceso de circulación como mera metamorfosis de las formas y finalmente, en el proceso inmediato de producción, reduce el valor y el plusvalor de las mercancías al trabajo. (Marx, 2009b, p.1056)

Sin embargo, su otra alma, la que se le contrapone, como el caballo díscolo del carruaje celeste de Platón, sigue prisionera de este mundo encantado, y continúa realimentando la mistificación. Pues, "incluso sus mejores portavoces [...] siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de la apariencia críticamente disuelto por ellos, y por ende todos incurren más o menos en inconsecuencias, semi verdades y contradicciones no resueltas" (Marx, 2009b, p. 1056).

Desde el nivel en donde los economistas clásicos atisbaron la ciencia, y dentro de cuyos horizontes se movían, coincidiendo con la conciencia de sí de la burguesía, la crítica se traslada a examinar la práctica económica. Es decir, el contacto cotidiano de "los agentes reales de la producción" con "estas formas enajenadas e irracionales" en medio de las cuales se sienten seguros, "*pues son precisamente las configuraciones de la apariencia en que se mueven y con las cuales tienen que vérselas todos los días*" (ibid., p. 1056).

El otro propósito paralelo que se cumple a través del análisis crítico, de la fórmula trinitaria, es la violencia con que enfrenta la práctica del economista vulgar. En ella, los rasgos científicos han

desaparecido, a fin de llevar a cabo una labor, que no es más que "una traducción didáctica, más o menos doctrinaria, de las representaciones corrientes de los agentes reales de la producción, entre las cuales introduce cierto orden inteligible" (ibid., p. 1056). Estos autores, posteriores a Ricardo, son los "espadachines" que defienden a ultranza las prerrogativas de la alienación general que el sistema instala, reproduciéndolas ideológicamente.

Para culminar con los niveles ideológicos de la dominación capitalista, esta fórmula corresponde perfectamente con la hegemonía que las clases dominantes imponen en las sociedades en donde impera el modo capitalista de producción. Lo que coincide además con el sentido común, es decir, con la concepción del mundo de cada cual. Con la representación cotidiana que nos hacemos de las cosas. Es, justamente, esta inmediata presencia religiosa de las ideas que genera la sociedad capitalista, su principal fuerza, porque se asientan con la misma persistencia, fuerza y dureza con que se asientan las cosas materiales, gracias a la reproducción material del sistema.

Hacia una conclusión

Si el fetichismo de la mercancía nos hizo evidente la base del ocultamiento de las relaciones capitalistas de producción, esto es, la inversión mediante la cual la relación social se convierte en la forma concreta de una cosa, el fetichismo del capital se proyecta en una estructura compleja de significaciones políticas y sociales. El fetichismo del capital vuelve, entonces, a invertir la relación, pero ahora como consumación del proceso, dejando el movimiento de reproducción como la simple relación de la cosa consigo misma. Todas las propiedades del capital, incluida aquella de retornar continuamente al punto de partida, parecen provenir ahora de esta simple suma de dinero. Esta opinión, que concibe el dinero como creador de dinero, tal como un peral da peras, impregna el discurso

de los economistas vulgares y la representación común que se hacen del capital los agentes de la producción.

El movimiento del capital vincula estrechamente el problema del fetichismo con la otra base de la contradicción capitalista: la plusvalía. El problema del fetichismo abandona aquí la noción de persona para expresarse en términos de práctica social, de una práctica social antagónica, que se genera en el proceso de la producción para proyectarse de allí a la lucha de clases. No solo como enfrentamiento de la burguesía con el proletariado, sino, incluso, como desarrollo de las contradicciones en el interior de la misma clase dominante.

El fetichismo del capital culmina en la idea del capital fetiche. La fuerza de esta cosa particular que aparece creando valor de sí misma. Habría que preguntarse si ha habido alguna vez fetichismo de la mercancía, porque lo que siempre ha sido flagrante en toda sociedad de tipo capitalista es el poder del dinero. No hay reformista que no haya gritado al cielo los estragos que provoca esta entidad fascinante. Si la mercancía nos habla de la fuerza lógica de la forma económica, el dinero constituye en cambio la cara visible del espejismo ideológico. Dios y demonio a la vez, este valet convertido en amo, como dice Boisguilbert, este Moloch que es el dinero, el nuevo becerro de oro. Dinero capital, dinero fetiche. De Lutero a Proudhon la crítica del discurso utópico ha tenido siempre, como su blanco predilecto, al dinero. Categoría fetiche por excelencia, esconde con su luminosidad la fuerza y poder del capital. Cosificación del poder de una sociedad que se erige a partir de la explotación. Tras la claridad ofuscadora de estas formas se oculta el secreto del poder social de una clase. El secreto de la plusvalía. Concepto clave, decisivo para la existencia entera de la sociedad capitalista, pero al mismo tiempo concepto secreto, difícil para la conciencia ordinaria, difícil también para la ciencia, porque todo el proceso del ocultamiento, toda la estructura ideológica termina por hacerlo opaco. Puesto que la sociedad se constituye de tal manera que lo real y decisivo solo existe en la cara secreta de la sociedad, que nunca se muestra.

Ingresamos, así, a los niveles ideológicos de la superestructura. A su presencia en los planos políticos y jurídicos. Su predominio en el campo de las ideas filosóficas, religiosas, artistas y científicas, así como su existencia en la representación y práctica corriente y cotidiana. Con esto pasamos al análisis de la representación ideológica, efecto inmediato, espontáneo y natural del fetichismo, para quienes se ocupan de estas cosas. El estudio de la totalidad de este influjo exige seguirlo a través de los distintos momentos de su reproducción específica, subjetiva, reproducción de las relaciones sociales ideológicas en su existencia autónoma.

El punto de partida para esta incursión hacia los orígenes del modo de producción capitalista es, por supuesto, la fragmentación histórica del proceso del trabajo. Disolución, a sangre y fuego, como se narra en el notable capítulo XXIV de *El capital*, cuando las formas productivas precapitalistas se disuelven separando al productor de la tierra, y de sus propios medios de trabajo. Dado que la puesta en marcha de la producción rigurosamente capitalista presupone tal separación, todo el proceso posterior va a acentuar los rasgos autónomos de estas formas, en especial la autonomía de los medios de trabajo y de la tierra.

Este primer aspecto se desarrolla particularmente durante el período de la subsunción formal, cuando el trabajo conservaba todavía sus formas anteriores, dando lugar a un proceso de transición en el cual las formas capitalistas estaban insinuadas sin expresarse totalmente. Pero esta separación que, no obstante, estaba implícita en la posibilidad misma de la venta de la fuerza de trabajo, se expresará en formas mucho más absolutas y definitivas cuando el proceso de reproducción del sistema capitalista pase de su forma de plusvalía absoluta, a la forma relativa de la plusvalía, o período de la subsunción real:

> Todas las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación del dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se

> desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción. (Marx, 1973, p. 765)

Lo que nos lleva a concluir con las miradas furtivas que Marx hace de aquel momento en que habiéndose suprimido el antagonismo de clase la producción y todas las relaciones sociales que la comprenden y circundan pueden alcanzar un carácter tal cuya transparencia inundaría esta sociedad forjada por una "asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social" (Marx, 2012, p. 96). Que salgan de la prehistoria e inicien la historia de la sociedad humana. Con lo cual pasamos a ver como prolongación de lo que en esta utopía sugiere, lo que podría ocurrir con el reflejo religioso del mundo encantado de la burguesía:

> El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva. (Marx, 2012, p. 97)

Bibliografía

Althusser, Louis. (2005). Ideología y aparatos ideológicos de Estado. En S. Zizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

Balibar, Étienne (2014). Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique, pp. 419-568. En L. Althusser et al., *Lire Le capital*. París: PUF.

Fernández, Osvaldo (2014). *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. Valparaíso: Ediciones Ideas.

Godelier, Maurice (1966). *Rationalité et irrationalité dans l'économie*. París: Maspero.

Kofman, Sara (1975). *Cámara oscura: de la ideología*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor.

Marx, Carlos (1973). *El capital, libro III*. México: FCE.

Marx, Karl (2009a). *El capital, libro I, Capítulo VI inédito.* México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2009b). *El capital. Crítica de la economía política, tomo III, vol. 8.* México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2011). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858, vol. 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2012). *El capital. Crítica de la economía política, libro I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gramsci y su laberinto

Acerca de los cuadernos, las notas y los conceptos gramscianos*

> Me obsesiona –supongo que es este un fenómeno propio de los presos– la idea de que debiera hacer algo *für ewig*, para la eternidad, de acuerdo a un complejo concepto goethiano que, según recuerdo, atormentó mucho a nuestro Pascoli. En una palabra: quisiera ocuparme intensa y sistemáticamente, de acuerdo a un plan preconcebido, de alguna materia que me absorba, y centralice mi vida interior. (Gramsci, 19 de marzo de 1927; Carta a Tatiana Schucht)

> Esta serie de observaciones valen tanto más cuanto más el pensador dado es impetuoso, de carácter polémico y carece del espíritu de sistema. Cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente. (Gramsci, Cuaderno 16, nota 2)

> "De todos modos, la actitud debe ser siempre crítica y nunca dogmática, debe ser una actitud en cierto sentido romántica, pero de un romanticismo que conscientemente busca su sereno clasicismo. (Gramsci, Cuaderno 4, nota 3)

* Extraído de Fernández, Osvaldo (en prensa). Gramsci y su laberinto. Acerca de los cuadernos, las notas y los conceptos gramscianos. En O. Fernández y G. Ossandón, *Gramsci y su laberinto.* Valparaíso: Kristallos.

Introducción

Al abrir las páginas de los *Cuadernos de la cárcel* nos encontramos ante un texto que no solo es hermético, sino intrincado, en donde las ideas van y vienen, se duplican y bifurcan, y las notas allí consignadas parecen fragmentarias, provisorias, y difíciles de comprender en su movimiento. Es el primer impacto que recibimos al entrar en contacto con el ritmo de un pensamiento que pareciera estar en perpetuo movimiento, y que incluso, en ocasiones, surge como si recién se estuviera formando.

Los 33 cuadernos que pudo utilizar con estos parágrafos[1] o fragmentos de reflexión, que llamamos notas, son por su misma textura, lo más ajeno que puede haber de un sistema teórico acabado. Si observamos su movimiento, vemos que a veces se avanza, hasta las notas finales, mientras que en otras ocasiones se retrocede hacia las iniciales, yendo y viniendo, según sea la disposición de los fragmentos que atañen a una misma reflexión. En el origen y la explicación de tan complicado movimiento escritural, están, por supuesto las condiciones a que lo sometía la cárcel fascista de Mussolini. Condiciones que se tradujeron, una vez que le permitieron escribir, en severas restricciones, censuras y vigilancias.

Sin embargo, estas circunstancias no bastan para comprender a cabalidad la adopción del formato laberíntico de sus *Cuadernos*. Estudioso de la lingüística y habituado a escribir artículos diariamente para una lectura pública y masiva, Gramsci también se vio obligado a la redacción codificada, a cifrar los contenidos de sus escritos para que fuesen solo comprendidos por sus destinatarios, expresando así ideas que no son exactamente las que quería decir y que a su vez no llamasen la atención ante una hipotética filtración al canal comunicativo.

[1] Gramsci tomó la decisión de emplear parágrafos para expresar sus ideas, como una unidad comunicativa que se basta a sí misma, pero que está compuesta por múltiples aristas que desbordan el problema expuesto.

Esta habilidad conspirativa propia de su militancia revolucionaria y a ratos clandestina, fue desarrollada muchos años antes a su cautiverio, y no solamente la empleaba para resguardar sus planteamientos de sus enemigos, sino también de sus aliados.

Carlo Codevilla fue secretario de Gramsci durante su estancia en Viena, designado directamente por la Komintern para asumir esta responsabilidad y, según testimonios de la época, tuvo también la función de vigilar lo que hacía y escribía, sobre todo su correspondencia, en su calidad de agente de la OGPU, el Directorado Político del Estado de la URSS.

En enero del 24, en una carta que le escribe a Giulia desde Viena, explicita la necesidad de acudir a la encriptación en su epístola:

> [...] Para evitar cualquier peligro por una posible filtración deberías escribirme de manera cifrada, pero para ti el trabajo sería arduo, si las cosas que hubiera que transcribir fueran muy largas. Si acaso díselo a Umberto [Terracini, que después de la salida de Gramsci hacia Viena lo había sustituido en el Ejecutivo de la Komintern, N. del A.] y pídele de mi parte que te enseñe un sistema del que me enviarás la clave y que también me podría servir, en cualquier caso, para toda eventualidad. (Vacca, 2020, pp. 28-29)

Estas eventualidades que lo inquietaban, justificadas por lo demás, nos permiten comprender de mejor modo los múltiples motivos que lo impulsaron permanentemente a resguardar lo que estaba pensando y escribiendo. Preocupación que explica su esfuerzo por organizar la redacción a través de una intrincada lógica, solo por él entendida. Lógica que, dada la fortuna histórica de estos escritos, ha llegado hasta nosotros bajo la forma de un laberinto, que heredamos, y del cual necesariamente debemos hacernos cargo.

Los *Cuadernos de la cárcel* construyen un deliberado laberinto que, sin embargo, es la única puerta de entrada a un pensamiento que, dadas las circunstancias y por decisión de su creador, quedó en permanente estado de germinación. No acabado, no sistematizado,

insistimos,[2] sino abierto y latiendo, e invitando a seguir aquella reflexión, a problematizarla, a ponerla en tensión, provocando así nuevas y frescas reflexiones en el lector. Sus reflexiones, escondidas en este laberinto, comienzan con las problemáticas inmediatas de su época y también de las que se avecinan. Sus orientaciones consisten más bien en develar, interrogar, y poner en duda lo establecido.

Desde que el régimen fascista de Mussolini lo encarcela en 1926, Antonio Gramsci, Secretario General del Partido Comunista de Italia (PCI), presintió las dificultades que iba a tener su encierro.

Y desde un comienzo se empecinó en mantenerse informado de su realidad y comunicado con su Partido, principalmente con Palmiro, con quien el arresto había interrumpido el debate político y por lo tanto la exposición de sus conclusiones políticas al respecto. Testarudamente y rompiendo con la tradición ostracista de los dirigentes encarcelados, Gramsci insistió en ser escuchado y tomado en cuenta en la conducción política del PCI, en su calidad de dirigente político sabía que tenía aún mucho que aportar tanto en el acontecer nacional como internacional.

Para ello, empleó sus cartas que eran el único medio que tenía a disposición, a través de ellas coordinó sus requerimientos y aseguró un canal comunicativo seguro y expedito.[3] Pero claramente las extensiones de un par de papeles epistolares le eran insuficientes para poder desarrollar asertivamente sus reflexiones, las que le exigían imperiosamente ser plasmadas distendidamente y ser expuestas a la tensión, a la crítica o a la duda, alimentando así también el surgimiento de nuevas reflexiones sobre nuevas problemáticas visualizadas.

Es precisamente este el motivo por el que se le hacía urgente la confección de los *Cuadernos* y por el que intentó escribir inmediatamente después de su detención, su persistente necesidad por estar

2 Insistimos en su carácter no sistemático, sino abierto y disponible a prolongaciones futuras, porque no pocos interpretes han sido tentados por hacer de estas notas un sistema acabado, compuesto de conceptos fijos.

3 Los roles jugados por Tania y por Sraffa para esto fueron fundamentales. Para mayor detalle, remitirse al libro de Vacca citado en las referencias.

conectado e intervenir en la situación política italiana y mundial. Lo que en buena parte da cuenta del rol que ocupaba en su vida la militancia política, siendo elemento vital de su praxis, es decir, de su quehacer y también de sus escritos. A pesar de que lo solicitó casi de inmediato, pasaron tres largos y penosos años antes de que le permitieran hacerlo. Por eso, solo en febrero de 1929 pudo hacerse de cuadernos escolares, los cuales fue llenando con traducciones, notas de lectura y fragmentos de reflexión. Gramsci alcanzó a completar 33 cuadernos, hasta mediados del año 1935 cuando, por su enfermedad, no pudo seguir escribiendo. Estos 33 cuadernos, llamados *Cuadernos de la cárcel* constituyen, junto a centenares de cartas, la obra que Gramsci dejó del período que va entre 1926 y 1937, año en que fallece.

Antes de comenzar a hablar de lo que Gramsci escribió en la cárcel y de la forma cómo lo escribió, quisiéramos referirnos a circunstancias pegadas como su piel, al individuo Antonio Gramsci sometido al rigor de las condiciones de un prisionero político bajo el fascismo, derrotado como estaba derrotado el partido que dirigía, lo que lo impulsaba a comenzar una reflexión autocrítica, como la que se da siempre en estos momentos de retroceso en la lucha, y que lleva a la necesidad de replantearse todo de nuevo. Pero esta circunstancia no puede hacernos olvidar que su adhesión al ideal revolucionario seguía encendida e intacta. De ahí que todo estudio e interpretación de los *Cuadernos de la cárcel* deba tenerla en cuenta, aún por el rastreo filológico más fino. Se debe entender este carácter revolucionario como una constante, una impronta siempre presente, un modo de vida asumido hace ya bastantes años antes de ser encarcelado. Gramsci era un revolucionario y siguió siéndolo a través de lo que escribió en prisión.

También le afectaba el dolor y el sufrimiento de un cuerpo enfermo, lo que se une a las angustias del encierro, y de un amor en tragedia, que el individuo de carne y hueso que era Gramsci padecía. Francisco Fernández Buey distingue entre los *Cuadernos* y las *Cartas de la cárcel*, (que recomendamos leer en paralelo con los *Cuadernos*), diciendo que Gramsci destinó los primeros a la razón y sus cartas al corazón. Pero

si se leen con atención las cartas, estas son casi indispensables para la comprensión de lo que está escribiendo en los cuadernos. Sin embargo, lo que sufría se trasluce, aunque débilmente, en sus notas.

El aporte de Gianni Francioni a la lectura de los *Cuadernos*

Nos parece que, desde fines del siglo XX y comienzos del XXI, ha comenzado una nueva y prolífera lectura de los *Cuadernos de la cárcel*. Lo destacamos, porque somos tributarios de esa lectura. Ella fue inaugurada por los trabajos de Gianni Francioni, catedrático de historia de la filosofía de la Universidad de Pavia y director de la revista *Studi Settecenteschi*, quien ha sido propulsor de la historiografía y la filología en torno a la herencia teórica gramsciana, y como tal, miembro de la *Edición Nacional de los Escritos de Antonio Gramsci*; responsable, junto con Giuseppe Cóspito, del sector II, *Edición crítica de los cuadernos de la cárcel*.[4]

En su libro, *Cómo trabajaba Gramsci* (2017), Gianni Francioni hace notar la profunda diferencia entre la escritura inmediatamente "en limpio" como Gramsci redactaba sus notas, y el laberinto que en esos mismos trozos de reflexión construía.[5] Porque a través de la trabazón

[4] La Edición Nacional de los escritos de Antonio Gramsci fue aprobada por decreto especial por el Ministerio de Bienes Culturales en 1996. Es presidida por Giuseppe Vacca y está subdividida en tres secciones: *Scitti 1910-1926*; *Quaderni del carcere 1929-1935* y *Epistolario 1906-1937*. Entre 2009 y 2011 han sido publicados los dos primeros tomos del Epistolario: enero 1906-diciembre 1922 y enero 1922-noviembre 1923 por el Istituto della Encilopedia Italiana. Entre 2015 y 2017, a cargo de Leonardo Rapone y con la colaboración de María Luisa Righi y Benedetta Garzarelli se publicaron los dos primeros tomos de la primera Sección, que a su vez está subdividida en los siguientes volúmenes: 1910-1926, 1917, 1918, 1919-1920, 1921-mayo 1922, junio 1922-1924 y 1925-1926.

[5] Cuando uno hojea los *Cuadernos de la cárcel* parecen simples y comunes manuscritos. No acarrean la dificultad de desciframiento caligráfico, ni mucho menos, la letra es perfectamente clara, con poquísimos borrones y correcciones: un caso singular de escritura directamente en limpio. Sabemos por diversos testimonios que el modo de trabajar de Gramsci ya era así desde tiempos de su actividad periodística: componía mentalmente los artículos para después volcarlos al papel, por último, sin dubitación ni vacilaciones. Gustavo Trombetti, que, en 1932, de algún modo convivió con él du-

entre sus notas y conceptos, se estaba germinando un pensamiento original. Como navegaba por aguas peligrosas, al mismo tiempo que escribía, se afanaba en hacer opacas y crípticas aquellas páginas. Ni el carcelero, ni quien leyera debían darse cuenta de lo que estaba diciendo.

Al intentar caracterizar este movimiento, Francioni habló de una construcción en círculos, que no eran, sin embargo, círculos ciegos, ni cerrados, sino un movimiento que iba como "en espiral". ¿Por qué tal esfuerzo y afán de Gramsci por ocultar lo que estaba pensando? ¿Por qué, a la limpidez de la caligrafía, no siguió una igual claridad de lo que escribía? La respuesta nos lleva de inmediato a las condiciones en que se produjo este pensamiento. Como ya dijimos, por un constante afán por superar la coerción y evitar el cotidiano peligro de una no menos constante censura. Porque los esfuerzos que dispensa para el ocultamiento se explican por lo que estas notas contenían. En un sentido y en otro de sus preocupaciones políticas, ya sea porque se refería a la situación que Italia padecía en ese entonces bajo Mussolini, como también porque le "hablaba" a los suyos, a los de su partido, y a los que pensaban como él, convidándolos a revisar crítica y autocríticamente lo que se había hecho y dicho desde el propio espacio político. Sabía que entraba en terreno minado, que podría haber significado poner fin a los *Cuadernos de la cárcel*.

Nuestro trabajo nace suscitado e inspirado por los actuales estudios del pensamiento carcelario de Antonio Gramsci. Lectura contemporánea que presta mucha atención al laberinto que conforman los *Cuadernos de la cárcel*. El esfuerzo de desciframiento ha optado ahora por captar la movilidad de una reflexión que atraviesa tanto sus notas como a los conceptos que allí operan, dentro de una línea de interpretación que la literatura más reciente[6] ha llamado "diacrónica".

---

rante varios días, recordaba, a la distancia de más de cuarenta años, que Gramsci en la cárcel escribía, a menudo caminaba de un lado a otro por la celda "concentrado en sus pensamientos. Después, de improviso, se detenía, escribía algunas líneas en su cuaderno y volvía a caminar".

6 Nos parece que, desde fines del siglo XX y comienzos del XXI, hay una nueva lectura, inaugurada por los escritos de Gianni Francioni, quien, en procura de una mayor precisión interpretativa, y atento a los problemas filológicos que los *Cuadernos de la cárcel* plantean, ha afinado el rigor hermenéutico.

Por nuestra parte, vamos a hablar, separadamente, de los cuadernos, las notas y los conceptos que están contenidos en los *Cuadernos de la cárcel*. Lo hacemos conscientes de su indisoluble unidad. Mejor dicho, el programa que articula este ensayo abordará, sucesivamente, los cuadernos que Gramsci se vio obligado a utilizar, los fragmentos de reflexión que en ellos redactó y que llamaremos "notas", y los conceptos que habitan en dichas notas. Porque tras una lectura más atenta, nos damos cuenta de que ni los cuadernos son simples cuadernos en manos del prisionero 7.047, ni las notas a las cuales nos vamos a referir son simples apuntes provisorios y caóticos, aunque Gramsci se haya referido a ellas en estos términos. Tampoco sus conceptos funcionan de la manera académica habitual, pues adquieren en Gramsci formas y funciones peculiares y específicas.

La manera como Antonio Gramsci trata sus fragmentos solo revela el profundo desasosiego autocrítico que acompañaba a la elaboración de sus ideas:

> Las notas contenidas en este cuaderno, como en los otros, han sido escritas a vuelapluma, para apuntar un breve recordatorio. Todas ellas deberán revisarse y controlarse minuciosamente, porque ciertamente contienen inexactitudes, falsas aproximaciones, anacronismos. Escritas sin tener presentes los libros a que se alude, es posible que después de la revisión deban ser radicalmente corregidas porque precisamente lo contrario de lo aquí escrito resulte cierto. (Gramsci, 1986, p. 237)

Estos tres elementos entran a componer un pensamiento, que se genera, vale volver a recordarlo, en los rigores y vigilancia de la prisión. Pensamiento, cuya textura está determinada por ella, tanto en su forma, como en el contenido.

Aunque los tres elementos estén indisolublemente trabados, y concurran por igual a hacer explícita la manera como este pensamiento se mueve, su trayectoria no es la misma. Ya sea que se trate de las notas o de los conceptos, no observamos movimientos similares a los que ocurren en los cuadernos, o en lo que podría ser la relación de

los cuadernos entre sí. No tienen la misma forma de moverse. Lo cronológico de los cuadernos no se replica en las notas, y mucho menos en los conceptos. Los conceptos, por ejemplo, funcionan principalmente por las referencias y las relaciones que establecen unos con otros. Difícilmente funcionan aislados o autónomos.

En suma, cada uno de estos tres elementos observa una movilidad propia, y es en la búsqueda de dicha movilidad en lo que nos vamos a afanar.

Los *Cuadernos*

Para comenzar a comprender, tanto la forma de la escritura gramsciana, como el ritmo de su reflexión en los *Cuadernos de la cárcel* (en adelante, *Quaderni*), cabe, previamente, distinguir y detenerse en la forma como se mueven aquellos tres elementos (cuadernos, notas y conceptos), que constituyen el material en donde se despliega el movimiento de su pensamiento. Nos referimos a los cuadernos que alcanzó a llenar, a las notas que redactó en ellos, y los conceptos que nacieron y renacieron[7] en el espacio que les proporcionaban esas notas. Si bien los cuadernos, las notas y los conceptos son cosas distintas, forman un todo que explica la manera como Gramsci pudo lograr decir lo que dijo, y cómo llevó a cabo la forma de reflexión que se había propuesto *für ewig*. Ellos dan cuerpo y despliegan, lo que en un principio tan solo era el anhelo, o una intención larvada detrás de la forma de escritura que se propuso, en la carta de marzo de 1927, a Tatiana.[8] A través de los *Quaderni*, este propósito fue cobrando cuerpo y la frase de Goethe terminó siendo traducida por el resultado final de todo este esfuerzo.

[7] Decimos “renacieron”, porque la gran mayoría de los conceptos gramscianos fueron prestados, o reproducidos, pero siempre transformados, al ser recreados de nuevo.

[8] Sobre los códigos que encriptan esta carta y su significación, haremos varias observaciones en lo que sigue. Por lo pronto remitimos a los análisis que de ella hace G. Vaca (2020) en *Vida y pensamiento de Antoni Gramsci. 1926-1937*.

Vamos a detenernos, en primer lugar, en lo que concierne a los cuadernos, a estos 33 cuadernos escolares que Gramsci llenó de notas durante los casi cinco años que pudo escribir. Empezamos por los cuadernos, por varias razones. En primer lugar, porque fue en ellos en donde consignó la mayor parte de su escritura, y que componen el grueso de su obra carcelaria.[9] Manuscritos póstumos que posteriormente fueron llamados *Cuadernos de la cárcel*,[10] y cuyas sucesivas ediciones lo han dado a conocer mundialmente. Con la repercusión e impacto que alcanzó a tener la primera edición, que comienza en 1948 auspiciada por la editorial Einaudi y preparada por Platone, su pensamiento se convierte en un referente imprescindible para pensar el mundo en que vivimos.[11]

Gracias a la encomiable y exhaustiva edición crítico-cronológica de Valentino Gerratana, publicada en 1975, podemos seguir las huellas de las sucesivas alteraciones y cambios que hubo en la organización del esfuerzo investigativo de Antonio Gramsci en prisión. Se pueden distinguir en este trabajo escritural etapas, programadas algunas de ellas, otras, impuestas por el hostigamiento carcelario, o por el empeoramiento de su ya frágil salud. Dicho de manera simple, dos presiones le acuciaban, las de un régimen carcelario despiadado, y los sucesivos empeoramientos, cada vez más graves, de su salud. Ambas presiones articulan hitos en un recorrido que comienza 1) con una primera fase en que no lo dejaban escribir; 2) seguida de un período en que se limita a traducir; para, 3) transitar a una etapa

[9] Decimos el “grueso de su obra”, porque la otra parte del material carcelario se compone de cartas, pero la diferencia entre uno y otro escrito es solo cuantitativa, aunque como dijo Fernández Buey (2001), los *cuadernos* fueron productos del cerebro, las *cartas* provinieron del corazón. De todos modos, las cartas constituyen un valioso punto de referencia para entender, no solo la índole específica de su escritura, sino también los hitos por los cuales aquella escritura atravesó. Especialmente en las cartas que le dirige a Tatiana, su cuñada, donde abundan valiosas referencias respecto a las vicisitudes de esta escritura.

[10] Las cartas fueron editadas con el título de *Cartas de la cárcel*.

[11] Se ha criticado la forma de libros autónomos que esta edición adoptó. De hecho, las ediciones posteriores fueron hechas para corregir esta primera aparición de los *Quaderni*.

en que se dedica a redactar notas disímiles en forma dispersa (que fueron consignadas en un tipo de cuadernos que llamó "misceládnea"). A este momento sigue 4) la fase en donde su trabajo de agrupación de notas avanza hacia verdaderas monografías. Agrupación de notas similares en cuadernos, que el propio Gramsci llamó "cuadernos especiales".

Anatomía de los *Cuadernos* de la cárcel

La obtención de cuadernos escolares, una vez que se le permitió escribir, no fue realizada de una sola vez sino en dosificadas cuotas, que fueron gestionadas gracias a la insistente solicitud de estos por parte del reo, que en ciertas ocasiones no se debía a que los cuadernos anteriores hubieran sido completados del todo, sino más bien por el propósito de archivar sus parágrafos en distintas secciones. En definitiva, son 33 los cuadernos escolares que alcanzó a completar y que se pueden subdividir del siguiente modo:

- Cuadernos de miscelánea: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15 y 17.
- Cuadernos especiales: 10, 11, 12, 13, 16, 18-29.
- Cuadernos de traducción: A, B, C, 7 y 9.

Debido a un proceso de revisión continuo, estos parágrafos reaparecen en los cuadernos reescritos, por lo que sus notas han sido clasificadas por Gerratana del siguiente modo: Textos A, o notas de primera Redacción; textos B, notas de redacción única, y; textos C, notas de segunda Redacción. Si el tránsito de las notas A, a las de tipo C, es la huella más evidente para pesquisar el ritmo del pensamiento gramsciano, las notas B dejan abierta y expectable la pregunta por su inalterada permanencia.

El período de Turi y Formia

El período de Turi comprende entre enero de 1929 y 1932, que es cuando empieza a escribir los cuadernos "especiales". Gramsci pedía al mismo tiempo varios cuadernos, de ahí que las entregas fueran más bien por grupos.

Seis cuadernos integrarán el primer grupo: Q1, Q2, Q9, QA, QB y QC, conocidos, también, por la firma del director carcelario de ese entonces como los *cuadernos Parmegiani*. Cuadernos escolares de similares características. Gramsci los irá llenando de manera diversa a cada uno, de modo que no fueron escritos desde el principio hasta el final de cada cuaderno. Por ejemplo, el QA comienza en la mitad, con una traducción de los cuentos de los hermanos Grimm. O el Q9, destinado en principio a consignar notas misceláneas, lo comienza con traducciones de poesías y canciones populares rusas. El QC contiene traducciones de poemas y escritos de Goethe desde la mitad del cuaderno, y con ejercicios de traducción de la lengua inglesa desde su principio. Cinco cuadernos comenzaron a ser escritos de forma simultánea durante 1929, mientras que el QB lo empieza a redactar durante 1930 con la sección de traducción de Finck[12] y es completado junto con el QC en 1931. Cabe destacar la singularidad del Q2 en este primer conjunto de cuadernos, ya que fue destinado por Gramsci para compilar casi en su totalidad notas bibliográficas y comentarios de lecturas de revistas y libros realizadas antes de comenzar a escribir. Fue completado casi del todo durante el mes de octubre de 1931 y dejado de emplear después de enero de 1933.

Un segundo grupo de cuadernos está compuesto por Q3, Q4 y Q7. Le fueron entregados a mediados de 1930 debido a la insistencia del prisionero, que estoicamente soportó las dilatadas trabas burocráticas que se le interponían. Sin embargo, como se señaló anteriormente, el requerimiento no estuvo impulsado por la carencia de material

[12] Franz Nikolaus Finck (1867-1910) filólogo alemán, profesor de Lingüística General en la Universidad de Berlín.

para seguir escribiendo. Tan solo había completado el QA y le quedaban pocas páginas al Q1 de los cuadernos entregados anteriormente, y precisamente el llenado de este último fue el principal motivo de este nuevo pedido. Es por esto también que es posible detectar un vínculo de continuidad entre el Q1 y el Q3, el que fue iniciado apenas fue completado el primero.

De este segundo agrupamiento, cabe destacar la composición de los Q4 y Q7, ya que develan los primeros intentos de Gramsci por agrupar notas en bloques. El Q4 está compuesto de las siguientes agrupaciones de notas: 1) Canto décimo del Infierno (78 hasta 88); 2) Notas varias de miscelánea (89 hasta 95); 3) 29 notas vinculadas a la función intelectual y la cultura (§49 hasta la 77, iniciadas en noviembre de 1930); y, 4) 48 Notas bajo el título: Apuntes de filosofía. Materialismo e Idealismo. Primera Serie. (1 hasta 48, iniciadas antes de octubre de 1930).

El Q7 contiene desde su inicio las siguientes traducciones de los textos de Marx: 1) *Tesis sobre Feuerbach*, *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, *Manifiesto del Partido Comunista: burgueses y proletarios, Exigencia de la política alemana antes de 1848*, *Trabajo asalariado y capital*, *Sobre la cuestión judía*, *La sagrada familia*, *la carta a su padre* (10 de noviembre de 1837). Cabe mencionar que estas traducciones fueron interrumpidas en agosto de 1931, cuando inicia una serie de 60 notas misceláneas. 2) A continuación, redacta 48 parágrafos bajo el título: “Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo. Segunda serie” (iniciados en noviembre de 1930). 3) 60 Notas de variados temas (iniciadas en agosto de 1931).

Llama la atención que estas dos series sobre “Apuntes de filosofía”, que están en los Q4 y Q7, se distancian apenas en un mes, mientras que paralelamente el prisionero traducía directamente del alemán los textos antes señalados de Marx. Es posible pues afirmar la existencia de un diálogo entre estas dos elaboraciones, sus contenidos coinciden y problematizan para confluir en nuevas reflexiones. Gramsci produce un verdadero conversatorio con Marx, invocado a través del ejercicio de la traducción, para propiciar un diálogo

crítico, y creador con él. Pone en tensión sus planteamientos, buscando actualizar, corregir, superar y traducir a su tiempo y realidad lo postulado por el renano.

El tercer grupo de cuadernos está compuesto por los Q5, Q6 y Q8. Como en las anteriores ocasiones, lo que urgía a Gramsci en su solicitud no era la falta de cuadernos para escribir, sino más bien la necesidad de completar el Q3 y culminar el Q4, tanto en lo que se refiere a las notas agrupadas en los "Apuntes de filosofía", como la serie de parágrafos que van del 49 al 77, porque al parecer requería dar inicio y uso al Q6. Nuevamente resulta posible, gracias a las pericias filológicas desarrolladas por los autores que hemos mencionado, trazar nexos y continuidades (conforme a la práctica escritural de Gramsci) entre ciertos cuadernos. Como también es el caso del Q8, en él está registrada la tercera serie de notas agrupadas bajo el título de "Apuntes de filosofía. Materialismo e idealismo", que empezaron a ser escritas desde noviembre de 1931, un año después de iniciadas las dos anteriores. El Q8 está compuesto de dos bloques de notas, un bloque compuesto de 165 parágrafos de diversos temas, en su mayoría de redacción única. El segundo bloque contiene 80 parágrafos correspondientes a la tercera serie de los "Apuntes de filosofía".

Cronología de los cuadernos de Turi

A través de una serie de indagaciones, se han podido detectar con mayor precisión las fechas en que los cuadernos fueron escritos. Tal es el caso de los cuadernos que completó mientras estaba recluido en la cárcel de Turi, en los cuales, gracias a las firmas y timbres consignados por los directores de la prisión en su revisión, ha sido posible establecer los siguientes cuatro períodos:

Turi I: Director Parmegiani. Desde el 19 de julio de 1928 hasta fines de febrero de 1929.

Turi II: Director Gualtieni. Desde el 31 de mayo hasta el 24 de noviembre de 1930.

Turi III: Director Azzariti. Desde noviembre de 1930 hasta el 18 de marzo de 1933.

Turi IV: Director Sorrentino. Desde el 18 de marzo de 1933 hasta el 19 de noviembre de 1933 (fecha en la cual es trasladado a la clínica Cusumano de Formia).

Los cuadernos "especiales" fueron redactados en 1932, durante un período que se interrumpe por la grave crisis de mediados de 1933, por la cual es trasladado a Formia. Por lo tanto, el resto de los cuadernos fueron redactados durante su permanencia en la clínica de Formia, en donde cesó de escribir a mediados de 1935, aquejado por el agravamiento de sus enfermedades que lo llevó a la muerte en 1937.

La larga marcha hacia los ensayos

> Hasta ahora pensé en cuatro de ellas, lo que ya de por sí es un indicio de que no acabo de concentrarme: 1. Iniciar una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el siglo pasado. En otras palabras: estudiar a los intelectuales italianos, sus orígenes, sus grupos de acuerdo a las corrientes culturales, sus distintos modos de pensar, etc. [...] 2. ¡Un estudio de lingüística comparada! ¿qué podría resultar más "desinteresado" y *für ewig* que un estudio así? Naturalmente que solo se trataría de hablar sobre la parte metodológica y puramente teórica del tema que jamás fue tratado en forma sistemática y completa desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos. [...] 3. Un estudio sobre el teatro de Pirandello y sobre la transformación del gusto teatral italiano que él representó y a cuya determinación tanto contribuyó [...] 4. Un ensayo sobre [...] folletines y el gusto popular en literatura. [...] Bien mirado, en estos cuatro temas existe cierta homogeneidad: el espíritu popular creador a través de sus distintas manifestaciones y grados evolutivos resulta de igual importancia en sus cimientos. (Gramsci, 2005, pp. 35-36)

Si bien Gramsci, en los *Cuadernos de la cárcel,* solo escribió notas, formaba parte de sus propósitos avanzar hacia una redacción que culminaría en ensayos. Usamos el plural "ensayos", porque no estaba pensando en uno solo sino en varios, como lo dejan en evidencia los distintos planes que él explícitamente planteó. Por ejemplo, el plan expuesto al inicio del Q1, el más amplio, enuncia 16 temas de investigación distintos:

> 1] Teoría de la historia y de la historiografía. 2] Desarrollo de la burguesía italiana hasta 1870. 3] Formación de los grupos intelectuales italianos: desarrollo, actitudes. 4] La literatura popular de las "novelas por entregas" y las razones de su persistente fortuna. 5] Cavalcante Cavalcanti: su posición en la estructura y en el arte de la *Divina Comedia*. 6] Orígenes y evolución de la Acción Católica en Italia y en Europa. 7] El concepto de folklore. 8] Experiencia de la vida en la cárcel. 9] La "cuestión meridional" y la cuestión de las islas. 10] Observaciones sobre la población italiana: su composición, función de la emigración. 11] Americanismo y fordismo. 12] La cuestión de la lengua en Italia: Manzoni y G. L. Ascoli. 13] El "sentido común". 14] Revista tipo: teórica, crítico-histórica, de cultura general (divulgación). 15] Neogramáticos y neolingüistas ("esta mesa redonda es cuadrada"). 16] Los sobrinitos del padre Bresciani. (Gramsci, 1981a, p. 73)

Pero esta amplia propuesta temática de 1929 anticipa, además, que sus fragmentos de reflexión no iban a quedar como meras agrupaciones de notas, pues anuncia al mismo tiempo el amplio espectro de investigaciones que se proponía abarcar. Este programa de 1929 no es ni el primero, ni el único. El primer esbozo temático es el que hemos colocado al comienzo de este apartado, y está fechado en marzo de 1927, en una carta dirigida a su cuñada Tatiana.[13] Sin embargo,

[13] Estamos utilizando aquí la carta a Tatiana de marzo de 1927, para ilustrar esta larga marcha hacia los "ensayos", pero, insistimos de nuevo, lo dicho en esta carta tiene varias otras dimensiones para entender lo que Gramsci escribió y por qué lo escribió. Abundaremos más en el contenido de esta carta cuando nos refiramos a la expresión *für ewig*.

pese a lo anteriormente expresado, y a menos de un mes de haber dado inicio a la redacción de sus cuadernos, según la cronología realizada por Valentino Gerratana para la edición crítica del Instituto Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel*, en marzo de 1929 le comenta a Tatiana el adelgazamiento de su pretendido plan a solo tres tópicos: "[...] la historia italiana en el siglo XIX y, en particular, la formación y el desarrollo de los grupos intelectuales; la teoría y la historia de la historiografía; el americanismo y el fordismo" (Gramsci, 1981a, p. 57).

Luego, distintos programas que se suceden y se complementan, volviendo a aparecer tanto en cartas escritas a Tatiana con posterioridad a la de 1927, como en algunos de sus cuadernos. Cabe citar al respecto lo que aparece en la carta a Tatiana de 1930:

> Me dediqué a tres o cuatro temas principales, uno de los cuales es el de las funciones cosmopolitas que ejercieron los intelectuales italianos hasta el Setecientos, que luego se dividen en múltiples secciones: el Renacimiento y Maquiavelo, etc. Si tuviera la posibilidad de consultar el material necesario, creo que podría escribir un libro realmente interesante y que todavía no existe. Digo libro, por referirme solo a la introducción a un cierto número de trabajos monográficos, pues la cuestión se presenta diversa en las distintas épocas y, según creo, sería preciso destacar los tiempos del Imperio Romano. Entre tanto también escribo, porque la lectura de lo relativamente poco que tengo me hace recordar las viejas lecturas del pasado. (Gramsci, 2005, p. 113)

Hay pues, una línea que semeja a una marcha progresiva hacia los ensayos, que comienza ya en el primer cuaderno. Son, a nuestro entender, aproximaciones de factura escritural distintas, que comienzan con las rúbricas que introduce también en el primer cuaderno. Rúbricas que funcionan como vínculo de algunas notas misceláneas. Este cambio de escritura que hasta entonces eran solo notas dispersas, se inicia cuando en algunas de las notas misceláneas comienzan a aparecer títulos que se repiten, y que actúan como "rúbricas", de las cuales algunas de ellas reiteran los enunciados temáticos del primer

programa. Rúbricas que van distinguiendo y engarzando aquellas notas que pertenecen a un mismo "argumento" o tema de investigación. Una de las primeras "rúbricas", si no es la primera, como sugiere Gianni Francioni, es la que aparece en el Cuaderno 1 (en adelante, Q1) con el intitulado "Los nietecitos del padre Bresciani",[14] y que va a vincular las notas que aluden a la literatura popular, al comportamiento de cierto tipo de literatos italianos. A esta rúbrica se pueden añadir otras como "lorianismo",[15] "intelectuales", "Americanismo", "Resurgimiento", "Pasado y presente", "Moderno príncipe", "Maquiavelo", etc. Algunas de estas rúbricas irán conformando el universo conceptual de Gramsci.

Después de haber convertido a las "rúbricas" en un ordenamiento permanente, en el Cuaderno 4, que difícilmente se puede definir como misceláneo, avanza a la constitución de bloques de notas similares, que incorpora en los cuadernos misceláneos. Bloques de notas A y B (o, en general, notas de primera redacción) que comienzan a aparecer bajo el título común de "Apuntes de filosofía", y que abarca más de los dos tercios del cuaderno, y al cual se agrega otro bloque, "El canto décimo del Infierno". En este mismo cuaderno hay, además, otra agrupación de notas destinadas al tema de los intelectuales. Los "Apuntes de filosofía" se continúan en una segunda serie en el Cuaderno 7, y culminan en el Q8 como "Apuntes de filosofía III". O sea, estamos hablando de cuadernos compuestos con estos bloques, más algunas pocas notas dispersas. A medio camino, por lo tanto, entre los cuadernos "misceláneos" y los "especiales".

Al estar compuestos estos bloques solo de notas "A" o "B",[16] nos inducen a pensar que su escritura fue abordada sucesivamente en torno a la misma temática general. Notas que no están reescritas, ni se traen de otros cuadernos como va a ocurrir con los cuadernos "especiales", sino que se piensan y redactan de inmediato en conexión

[14] Q1, §24. En esta nota aparece en embrión el concepto de "brescianismo".
[15] Para interiorizarse sobre quién fue Achille Loria de boca de Gramsci revisar el §25 del Q1.
[16] Recordemos que ambas son de primera redacción, con una diferencia: las "A" tendrán una segunda redacción, mientras que las notas tipo "B" son de redacción única.

temática. Algunas de ellas serán revisadas y redactadas de nuevo en los cuadernos "especiales".

De estos bloques pasamos, a partir del cuaderno 10 y sobre todo en los que siguen, 11, 12, y 13, a una agrupación de notas A en textos C, que constituyen lo que podríamos llamar agrupaciones monográficas. Les recordamos que estos cuadernos "especiales" se refieren, respectivamente, a la filosofía de la praxis en los Q10 y Q11, a los intelectuales en el Q12 y a Maquiavelo y la política en el Q13.

De ahí en adelante solo unos pocos, como el Q14 y el Q17, vuelven a la forma de cuadernos "misceláneos". Los otros, hasta el 29, se encaminan hacia formas monográficas de organización, lo que permite aventurar que iban a finalizar en una serie de ensayos.

Los cuadernos escolares como parte de la coerción

Cabe agregar que estos cuadernos escolares hicieron concreta y material la coerción y la censura, pues fueron el único material permitido por el régimen carcelario fascista. El único que le permitieron disponer,[17] y que no era lo que Gramsci había solicitado. Por otra parte, no pudiendo mantener todos los cuadernos en la celda, pues solo le permitían tres o cuatro a la vez, llegó el momento en que la mayor parte de ellos quedó fuera, en un baúl, pero a la vista de cualquiera.
Pero, como ya hemos señalado, se empeñó en que lo que fuera redactando en ellos, no siguiera una ruta normal, continua y clara, que podría haber ido, por ejemplo, desde el primer cuaderno hasta el último. La manera como fueron utilizados revela, al contrario, una particular desarticulación de su escritura. Un entramado difícil de seguir. Estrategia redaccional que consistió, en primer lugar, en distinguir unos cuadernos de otros, asignándole objetivos distintos.

[17] Gramsci desde las primeras peticiones que hizo para que se le concediera el derecho de poder escribir, reclamó hojas de papel, tinta y lapicera. Pero solo se le permitió utilizar cuadernos escolares, porque así los celadores podían controlar mejor qué escribía y para quién estaba escribiendo. Cuadernos que eran numerados y timbrados por la propia administración del penal.

Dejando espacios vacíos en ellos, agregando notas a destiempo, destinando una serie de ellos a un empleo específico que en cierta manera homogeneizaba algunos, mientras hacía autónomos e independientes otros. Los trasvasijes entre cuadernos y notas, el entreverado entre unos y otros, como lo describe Gianni Francioni en su libro *L' Officina gramsciana* (1984), revelan el laberinto que resultó tras las diversas estrategias de ocultamiento que puso en obra.

La polémica en torno a las traducciones

Gramsci comenzó traduciendo textos provenientes del alemán, ruso e inglés. Al principio solo traducía, pero después combinó el ejercicio de traducir con la redacción de notas dispersas. Comenzó con los famosos cuentos de los hermanos Grimm, por solicitud familiar, pero introduciéndoles modificaciones con respecto al original, despojándolo de cualquier atisbo religioso y por lo tanto modificando también las moralejas. A su vez, llevaba a cabo traducciones rusas de canciones populares y poesías, como también de escritos de Goethe y algunos textos sobre economía elaborados en lengua inglesa. Todo esto mientras comenzaba a completar los cuadernos 1 y 2. Este ejercicio en donde iba combinando la traducción con la reflexión teórica y el registro de sus lecturas, tanto de las pasadas como las que iba consumiendo en cautiverio, lo llevó a cabo hasta mediados de 1931, cuando sufrió su primera crisis de salud.

Pero estas traducciones permanecieron desconocidas, para el grueso público, tanto en la primera edición (1948) como en la segunda del año 1975. Solo a fines del siglo XX, cuando Gianni Francioni destaca su gran relevancia y las publica, estos textos pasan a ser el centro de un debate acerca de si cabía o no publicarlas. El debate se mantuvo, en ese entonces, en la siguiente duda: ¿son las traducciones prescindibles como lo decidió Valentino Gerratana en la edición crítico-cronológica de 1975, o imprescindibles como lo ha ido demostrando Gianni Francioni en la preparación de la tercera edición de los *Quaderni*?

G. Cóspito, al hablar de la Edición Nacional, demuestra la importancia que tienen las traducciones para la comprensión del plan de investigaciones que Gramsci propone en el primer cuaderno. Analiza cada punto de ese programa y demuestra su correlación con las traducciones.

La no inclusión de las traducciones en la edición crítica-cronológica de Gerratana originó la polémica acerca del rango epistemológico de estas. A juicio de Gerratana, las traducciones no tenían el mismo estatuto teórico que las notas de reflexión, pues el propio Gramsci había afirmado que comenzó a traducir como una manera de relajarse. Debido a ello, Gerratana las omitió en su edición.

Dicha decisión ha dado lugar a una multiplicidad de trabajos, que argumentan que para un cabal conocimiento de lo que dice Gramsci son tan importantes las traducciones como las notas. Ambas, traducciones y notas, forman parte, por igual, de lo que podemos llamar los escritos de prisión de Antonio Gramsci. Criterio de análisis que, si bien es importante para comprender a cabalidad las notas, se hace aún más decisivo cuando entramos a examinar el movimiento de las categorías gramscianas.

Si bien estas tres etapas (aquella de las traducciones, la de los cuadernos "misceláneos", y la de los cuadernos "especiales") son distinguibles a través de algunas series consecutivas de cuadernos, hay cuadernos que mezclan un tipo de trabajo con otro, combinando traducciones con notas de reflexión, o cuadernos misceláneos con cuadernos especiales, o agregando notas dispersas a cuadernos que habían agrupado notas similares.

Es por esto que es preciso concluir que las traducciones con que inicia la escritura en la cárcel debían haber estado desde un comienzo en conocimiento del lector. Por eso, también, su ausencia presenta problemas para quien quiera comprender bien lo que Gramsci está diciendo en sus *Quaderni*.

¿Por qué tres ediciones de los Cuadernos?

Los cuadernos de Gramsci fueron recogidos por Tatiana Schucht,[18] inmediatamente después de la muerte de Gramsci, junto con todas las demás pertenencias del prisionero. Luego de identificarlos con números romanos le consultó a Piero Sraffa qué podía hacer con ellos. Gramsci quería que Sraffa se ocupara de los cuadernos, pero Togliatti convenció a la familia que lo mejor era que fueran ellos quienes los tuvieran. Tatiana los dejó en la embajada soviética en Roma para que los envíen a Moscú. Permanecieron allí un año, hasta que se hizo el despacho. En Moscú pasaron por varias manos antes de que se los entregaran a Palmiro Togliatti, por entonces secretario general del PCI. En síntesis, los cuadernos llegaron a manos de Togliatti a fines de la Segunda Guerra Mundial.

La sucesión de tres ediciones se explica por la necesidad de perfeccionar el aspecto filológico de una edición a otra, y cuyo propósito ha sido, en definitiva, poner los escritos de Gramsci en un contacto lo más directo e inmediato posible con el lector. Ha habido un esfuerzo por que nada medie, tratándose de los *Cuadernos*, en esta relación que debe haber entre autor y lector, entre escritura y lectura. Incluso, en el caso de la publicación de la edición crítica-cronológica de Valentino Gerratana en 1975, se separó y dejó para un cuarto volumen final todo el enorme aparato crítico de la edición, dejando los otros tres para la presentación cronológica de la obra. Ahora, en la nueva edición en curso, que se propone editar toda la obra y correspondencia de Gramsci, las traducciones van a aparecer en el lugar en donde las situó el autor, con lo cual se produce un nuevo acercamiento a la fisonomía original de los *Quaderni*.

La primera edición, publicada por la editorial Einaudi a partir de 1948, transformó tanto los cuadernos como las notas en libros

[18] Tatiana Schucht, hermana de Julia, su mujer, fue quien visitó regularmente a Gramsci en las cárceles a las que fue sucesivamente transferido, y quien lo ayudó hasta el día de la muerte. Buena parte de las cartas que escribió en la cárcel están dirigidas a ella. Además, si hoy podemos hablar de los escritos de la cárcel, es gracias a sus cuidados de los manuscritos dejados por Gramsci.

temáticos, partiendo de aquellos cuadernos especiales que había elaborado Gramsci. La razón de ser de este criterio editorial se debió, sin embargo, a la intención casi general de los investigadores italianos por dar a conocer la obra de Gramsci al más amplio público, y lo más pronto posible. Fue la conclusión de quienes se reunieron, en 1946, para decidir qué hacer con los manuscritos de Gramsci que recién llegaban a sus manos, gracias a Togliatti.

En ese momento se decidió, además, dejar para después todo lo que concernía al rigor filológico. De ahí, los seis libros que resultaron. Así fue como el cuaderno 10, destinado por Gramsci a una crítica general sobre Benedetto Croce y, de paso, a la filosofía, se transformó en el núcleo central del primer libro que se publicó en 1948 en Italia, bajo el título de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Libro en el cual se agregaron notas de otros cuadernos a las ya agrupadas por el propio Gramsci. Otro tanto ocurre con el cuaderno 13, dedicado por Gramsci a agrupar las notas que ya había redactado sobre Maquiavelo, al cual, igualmente, se le añaden notas tomadas de aquí y de allá, hasta llegar a formar otro libro, que se publicó con el título de *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Procedimiento que continuó en años sucesivos dando origen a seis libros. Pues, además de los ya citados, se publicaron, *Los intelectuales y la organización de la cultura, El resurgimiento, Pasado y presente, Literatura y vida nacional*.[19]

La segunda es una edición crítica-cronológica que fue preparada por Valentino Gerratana y editada en 1975. Solo entonces los *Cuadernos* empezaron a ser conocidos en su fisonomía original. Esta segunda edición se esforzó por entregar al lector los cuadernos redactados por Gramsci, conforme al orden temporal de su redacción. Trabajo crítico excelente de Gerratana, cuya propia perfección incitó a una nueva vuelta de la tuerca. Es así como, luego de los trabajos críticos de Gianni Francioni y otros investigadores, el esfuerzo filológico se

[19] A partir de 1958 esta primera edición se traduce al español en Argentina, por la editorial Lautaro, gracias a la iniciativa de Héctor Agosti. La edición *crítica-cronológica* se publica en México, por la editorial ERA, en 1986.

acentúa, dando lugar a la necesidad de una tercera edición que, a partir de lo hecho por Gerratana –pero corrigiéndolo y mejorándolo–, se detuviera no solo en el orden cronológico de los cuadernos, sino en el movimiento de una reflexión inacabada, fragmentaria, que no procedía de manera evolutiva, a la cual se la llamó "diacrónica".[20] Este esfuerzo calzó con el propósito de dar a conocer toda la obra de Antonio Gramsci, no solo los cuadernos carcelarios en los cuales se incluirían las traducciones, sino también sus artículos periodísticos, junto con su correspondencia.

Es así como aparece una tercera edición, incluida en la Edición Nacional, que comenzó a ser publicada en 2007. Tanto la edición *cronológica*, como la *diacrónica*,[21] si podemos llamar así a la tercera, intentan dejar constancia de que el pensamiento de Gramsci no avanza solamente en una línea única de progreso. Identificar el orden cronológico con una idea de evolución teórica gradual, nos llevaría a concluir, equívocamente, que las últimas "notas" en el tiempo, o los últimos cuadernos, consignan pensamientos más acabados y definitivos, y al revés, que en lo primero que escribió todo sería larvario e incipiente.

Además de lo que ya hemos indicado, cabe agregar que estas sucesivas ediciones obedecen, entre otras cosas, al esfuerzo por mostrar que se trata de un pensamiento en formación, cuya marca distintiva es su continua movilidad. Por eso los *Cuadernos de la cárcel* en su conjunto están lo más lejos imaginable de ser un sistema acabado y finito. El estado abierto y disponible en que quedaron las reflexiones gramscianas explica por qué, desde la segunda edición, se decidiera indagar la posibilidad de entregar la disposición cronológica original de los cuadernos. Ardua tarea, dado que son raras las informaciones de datación aportadas por el propio Gramsci. Creemos que este debate filológico actual es algo a tener en cuenta para quien desee

[20] Ver al respecto el libro de Giuseppe Cóspito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la cárcel* (2016), con la introducción y traducción al español de Juan Jorge Barbero, quien está llevando a cabo una encomiable labor de difusión del pensamiento de Antonio Gramsci en Argentina y Chile.

[21] Hemos tomado esta palabra de la acepción que le introduce Giussepe Cóspito en su libro.

estudiar en profundidad el pensamiento de Gramsci, sobre todo si este estudio se hace no solo con un propósito académico, sino para escudriñar los problemas de la realidad histórica que circunda al que lee y que lo interpelan cotidianamente.

A propósito de estas tres ediciones quisiéramos dejar planteada la siguiente delicada problemática, que atañe justamente a quienes las han leído y a los trabajos que ellas han suscitado.

La comprensión del pensamiento del preso Antonio Gramsci, entendido como el resultado del proceso de interpretación e investigación de lo que escribió en la cárcel, ¿no sería necesariamente diferente para quienes solo leyeron la primera edición de los *Cuadernos*, de la lectura que han hecho los que han trabajado con las ediciones siguientes? ¿Diferente, por lo mismo, de la comprensión de quienes pudieron estudiar Gramsci a partir de la edición crítico-cronológica de 1975? Y la actual edición de los *Cuadernos de la cárcel*, que se integra en la publicación de la obra completa de Gramsci que se está editando en Italia, ¿no supone e implica, acaso, la aparición de una nueva mirada en torno a los textos gramscianos? Es lo que estamos constatando día a día gracias a la multiplicidad de trabajos que se están produciendo en Italia y otras partes.

Esta inquietud está motivada, además, por aquellos trabajos que se afanan por entregarnos un Gramsci sistemático, que nos provee conceptos claros y distintos, muchas veces definidos de una vez y para siempre, sin recabar en lo que el propio Gramsci decía de Marx, opinión que, inevitablemente, se replicaba sobre sí mismo, como lo han sugerido Gerratana y Cóspito. El texto a que ambos se refieren se halla en la segunda nota del Cuaderno 16:

> Esta serie de observaciones valen tanto más cuanto más el pensador dado es impetuoso, de carácter polémico y carece del espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica del modo más despiadado y consecuente. (Gramsci, 1999, p. 248)

De estas tres ediciones, en América Latina solo se han traducido la primera y la segunda. La primera, como ya lo hemos dicho, es una edición argentina por la editorial Lautaro que, a su vez, tiene el mérito de ser la primera en lengua extranjera. Esta traducción comprendió seis libros y comenzó en 1958. Fue promovida por Héctor Agosti y contó entre sus traductores a José Aricó (cfr. Aricó, 2005). La edición de Valentino Gerratana fue realizada en México por la editorial ERA en 1986 y comprende seis volúmenes. La traducción estuvo a cargo de Ana María Palos.

Las notas

De las más de dos mil notas que pueblan los *Cuadernos*, solo nos referiremos aquí a las que constituyen fragmentos de reflexión. Tal bautismo no tiene por el momento otra intención que distinguirlas de las otras "notas de la cárcel" que también forman parte de sus investigaciones. En efecto, si las otras notas pueden ser anecdóticas, bibliográficas, citas aisladas, o comentarios o reseñas de libros o artículos, es allí en donde comienzan a incubarse algunos de sus principales conceptos. Por otra parte, forman parte, a igual rango teórico, del pensamiento gramsciano. Esa indicación nos lleva a distinguir, de entre todas las notas, aquellas filosófico-políticas que van a dando cuerpo a su reflexión teórica. Tipo de notas que progresivamente pasarán a predominar en los *Cuadernos de la cárcel*.

Si los cuadernos son el espacio en donde se consignaron laberínticamente las notas, las notas son, a su vez, la habitación de los conceptos y la forma elegida para desplegar la estrategia *für ewig* que se propuso llevar a cabo desde un comienzo. Porque conteniendo cada nota una reflexión que se mantiene en el acto exploratorio que la originó, resulta ser la forma como Gramsci dio curso a las investigaciones que se propuso. Más aún, cuando en ellas el acto de investigar mantiene en suspenso la reflexión, y no la fija todavía. Esto pudo haber ocurrido si hubiera llegado al momento de exponer sus trabajos a los lectores.

Considerando lo anterior, vale la pena también tener en cuenta que el autor, además de no tener definido el diseño final de sus notas, tampoco tenía claro el devenir de ellas. Interrogante que Gramsci se debe haber hecho, teniendo en cuenta las intensas crisis que le afectaban y el conjunto de enfermedades que padecía y que se fueron intensificando con el rigor del cautiverio. Hay información, sin embargo, que había decidido que fuera Sraffa quien se hiciera cargo de sus manuscritos.[22]

Cabe señalar que estamos ante un escritor consumado, cuya habilidad se expresaba en columnas, artículos, editoriales y ensayos para revistas y periódicos desde muy temprana edad. Además escribió, por muchos años, cotidianamente, lo que le daba una cierta ventaja para zafarse de la censura y a su vez poder diseñar una estrategia escritural que estuviera blindada por un laberinto no fácil de descifrar. ¿Por qué entonces afanarse en tan intrincado laberinto? ¿No será que desde un comienzo estaba pensando en un lector *für ewig*?[23] Si como escritor de revistas y diarios buscaba todos los medios gramaticales para ser lo más accesible al público que quería llegar. ¿Cuál habrá sido entonces su secreta intención? ¿Alcanzar a redactar lo más posible, convirtiéndose su escritura en una radiografía de su pensamiento en ese entonces? ¿Una suerte de diario de vida de sus ideas, en las que van consignando sus reflexiones y encontrándose con otras en una aparente dispersión y divagación que terminan teniendo sentido clandestinamente en la medida en que se relacionan y se encuentran en movimiento? O tal vez, ¿se trata de una propuesta metodológica para reflexionar que interpele a quienes pudieran leer estas notas?

A pesar de los atisbos de lo que pensaba hacer con sus notas y de las distintas formas que adoptó su trabajo escritural, se puede deducir, como lo indicamos antes, que se encaminaba a una serie de

[22] Ver el último capítulo del libro de Giuseppe Vacca (2020).

[23] Es evidente que, la planificación de una escritura *für ewig*, supone una correlativa lectura *für ewig*. Es decir, un lector capaz de entrar en el juego.

ensayos, a juzgar por los indicios que dejan las listas de "argumentos" que se propuso y por la forma que adquirieron los cuadernos "especiales". Pero más allá no se puede ir, y, por lo demás, no es significativo con respecto a la fragmentariedad de los escritos de prisión.

Si exceptuamos las traducciones, estos cuadernos se componen solo de textos fragmentarios. Notas que en ocasiones contienen una sola línea, mientras que otras abarcan, aun en los cuadernos "misceláneos", varias páginas. No es nuestro propósito catastrar o catalogar aquí los diversos tipos que asumen estas notas sino hacer ver y enfatizar el hecho de que la forma dominante de los escritos integrados en estos 33 cuadernos es la de ser "apuntes provisorios" como los llamó Gramsci.[24] Lo que indica que, tanto por la forma que tienen, como por la manera en que la investigación procede a través de ellas, el estudio del pensamiento gramsciano debiera atenerse más bien a las notas que a los cuadernos.

Estos fragmentos de reflexión parecen gozar de una cierta autonomía que se mantiene, aun en las agrupaciones de notas. Aunque algunas de dichas agrupaciones sean lo más cercano que hay de un ensayo, en estos agrupamientos el ensayo o la monografía se encuentra todavía en ciernes, y remitidos siempre a la forma casi epigramática de las "notas", que sigue siendo la forma única en donde podemos pesquisar el movimiento de la reflexión gramsciana.

Por eso, los saltos de fragmento en fragmento, el abrupto paso de una línea de reflexión a otra, las elipsis, en fin, y todo aquello que el lector debe completar, revelan la huella siempre presente de esta fragmentación, aun en los cuadernos que asumen un carácter monográfico, y parecen habernos introducido a otra forma de redacción. Su lectura, dada la naturaleza de estos escritos, obliga al lector a cubrir los hiatos que existen entre párrafo y párrafo. Gramsci supone un lector cómplice, que siga el juego, un lector *für ewig*, y no un

[24] Si para Gramsci el adjetivo "provisorios" contenía una confesa declaración autocrítica, para nosotros representa el signo más evidente de una exploración que tienta el terreno, que vuelve sobre sus pasos para endilgar por otro lado, en fin, que no procede en línea recta.

lector "alondra" como lo llamaba Cortázar, que solo asiste supino al impacto del texto y no lo reproduce para sí.

Lo que a continuación vamos a decir acerca de las "notas de la cárcel", la preferencia que les hemos dado en la lectura de los *Cuadernos*, y la descripción que haremos de ellas, atañe por igual a aquel tipo de notas que hemos llamado "fragmentos de reflexión". Es decir, las que otorgan a los *Cuadernos* su fisonomía distintiva, en particular a los cuadernos "misceláneos", pero también a los "especiales" o aquellos que acusan formas "monográficas". Notas que, por lo general, han sido repetidas, esto es, traídas de los primeros cuadernos y revisadas. En otras palabras, aquellas notas a través de las cuales va adquiriendo consistencia y sentido el movimiento de su reflexión.

Al mismo tiempo, son estas notas las que permiten detectar el ritmo de este pensamiento que no se diseña como una progresión continua. De tal manera, que la nota que inicia la reflexión acerca de un determinado problema o concepto no es, necesariamente, la más incipiente o embrionaria, o la primera que aparece en la cronología de los *Quaderni*. Tampoco aquellas notas en donde el mismo problema o concepto aparecen por última vez. Luego tampoco las últimas son las más acabadas al respecto. Hay que deambular a través de las notas si queremos detectar el ritmo de ese pensamiento. Navegar en ellas como ante un enorme mosaico, siempre abierto y sugerente.

¿Son autónomas estas notas?

La palabra "autónoma" es complicada porque nos lleva a pensar en una total independencia, cosa que no ocurre con las notas gramscianas. Si nos referimos a notas de tipo bibliográfico, a reseñas de libros y artículos, quizás pudiéramos usar con más tranquilidad la palabra "autonomía". Pero tampoco puede decirse lo mismo de las notas que constituyen fragmentos de reflexión. Quizás sea mejor referirse a una cierta suficiencia, dado que, cada nota, por fragmentaria que sea, logra decir lo que tiene que decir. Pero no por ello se hace independiente, ni menos aun totalmente autónoma; pues, por la forma

que tienen son propensas a conectarse y transitar hacia otras notas que desarrollan una similar línea de reflexión.

Con la palabra "suficientes" intentamos graficar que estos núcleos de pensamiento se bastan a sí mismos. Completan o redondean un intento de reflexión que permanece, sin embargo, inacabado. Esta afirmación nuestra se apoya en la forma como se llevaba a cabo físicamente su redacción. Es lo que ilustra Francioni, apoyándose en el testimonio de Gustavo Trombetti:

> Trombetti, que durante el año 1932 de algún modo convivió con él, durante varios días, en la celda, recordaba, después de cuarenta años, que Gramsci en la cárcel, leía, escribía, a menudo caminaba de un lado a otro por la celda "concentrado en sus pensamientos. Después, de improviso, se detenía, escribía algunas líneas en su cuaderno y volvía a caminar". (Francioni, 2017, p. 2)

Gramsci elaboraba mentalmente todo lo que quería decir, y luego lo escribía de una vez. No hacía borradores ni apuntes provisorios. Escribía de inmediato "en limpio". No decimos esto para elogiar una cualidad de Gramsci, sino porque esta anécdota refuerza la suficiencia que se advierte al leer estas notas. Lo que explica que el vínculo entre las notas opera aun en la distancia que hay entre un cuaderno y otro, pues lo que se dice en alguna de ellas vuelve a decirse, pero diferentemente, en otras. Podemos definir entonces que este vínculo es más bien una yuxtaposición y no una continuidad o discontinuidad lineal. Por eso cuando comenzamos a leer cualquiera de esas notas, nos encontramos con esta contradicción que enhebra suficiencia e insuficiencia. Pues se nos abren de inmediato una multiplicidad de posibilidades hermenéuticas que relacionan la nota que leemos, a notas similares. Porque en la medida que avanzamos en su lectura se van abriendo puertas de salida que nos proyectan hacia otras notas y, por consecuencia, hacia otros cuadernos.

Es justamente esta combinación entre una relativa suficiencia interna y las varias puertas de salida hacia otras notas precisas que se encuentra en estos nexos de contradicciones que supone cualquier

nota, la que nos entrega vías posibles para leer a Gramsci transitando de nota en nota. Aunque este tipo de notas se caracterice por su suficiencia, no se agotan en lo que expresan. Al contrario, por su misma composición nos reenvían hacia notas similares, en donde la problemática abordada se hace más amplia en posibilidades, haciendo polisémicos los conceptos.

La nota 16 del Q15, que se encuentra bajo la rúbrica "Nociones enciclopédicas", refiriéndose en su primera parte a la palabra "aporía", dice mucho acerca de este tipo de reflexión gramsciana, cuya naturaleza tratamos de definir aquí. La nota en cuestión dice lo siguiente: "Duda, o sea nexo de pensamiento todavía en formación, lleno de contradicciones que esperan solución. Por lo tanto, la aporía puede resolverse, como cualquier duda, positiva y negativamente" (Gramsci, 1999, p. 193).

La palabra "duda" revela de inmediato el origen de esta forma de reflexión, que contiene un "nexo de pensamiento todavía en formación". Descomponiendo esta descripción de la palabra aporía, entendemos que, por la misma forma que adopta la redacción de una nota cualquiera, inicia un movimiento de reflexión cuyo curso se expresa a través de núcleos de pensamiento que albergan dudas e inquietudes y que esperan una solución. Todas contienen un núcleo expresivo que, por sí mismo, expresa suficiencia en el contenido, pero que por las dudas e inquietudes que dicho contenido suscita, inicia al contrario, un tránsito hacia otras notas.

De esta manera, la nota que se refiere a las nociones de "aporía" y "coyuntura", cuando habla de "aporía" nos entrega pistas para comprender mejor la naturaleza misma de estos fragmentos de reflexión, tal como quedaron en los *Cuadernos*. La frase final, que destruye el sentido mismo de lo que "aporía" significa habitualmente, señala que la problemática planteada por este nexo de pensamiento en formación puede resolverse.

Así dispuestas a lo largo de los cuadernos, representan un desafío hermenéutico permanente para el lector. Si la nota quedó dispuesta tal como fue escrita, es el lector quien debe establecer el vínculo

en aquella serie de notas que se refieren o contienen un mismo concepto, o que se agrupan en torno a una problemática común, o continúan una misma línea de reflexión.[25] En sí y por sí, estas notas, a primera vista, tal como fueron producidas por Gramsci, constituyen núcleos de pensamiento que alumbran una reflexión cuya fisonomía le es propia. Es el lector quien debe adentrarse en el enmarañado bosque de senderos que se bifurcan para tratar de encontrar allí el hilo conductor de la reflexión gramsciana. Es él quien debe atreverse a complementar esas notas. A coordinarlas en procura de su lógica interna que en esta suerte de laberinto subyace. Es el lector, entonces, quien debe aventurar un orden, o, en el peor de los casos, iniciar un recorrido tentativo o, en fin, disponerse a ejecutar una serie de movimientos hermenéuticos que corren a expensas suyas. Nos parece que esta exigencia, que se desdobla en riesgo, es lo que cada lector va a encontrar en las notas de la cárcel.

Otro tanto pasa en las notas extensas que se encuentran en los "cuadernos misceláneos" o que han sido agrupadas en los "cuadernos especiales", notas que abarcan, a veces, varias páginas dada la forma entrecortada que el discurso adopta en estos casos. El discurso procede más bien a través de textos estancos que no se vinculan fácilmente entre sí, dejando entre párrafo y párrafo un espacio que podría llenar un texto que por el momento es inexistente.

¿Para quién escribía Gramsci?

¿Quién es el lector que Gramsci interpela con los *Quaderni*? Por la forma que adoptaron, como meros apuntes provisorios para una futura reflexión, cabe deducir que el primer lector era él mismo. Asistimos así a una suerte de desdoblamiento entre Gramsci escritor y Gramsci lector. Sin embargo, el propósito inmediato, expresado en la carta de

[25] Lo decimos así, aunque la forma verbal ("continúan") no sea la más apropiada porque da la impresión de que el orden cronológico de los cuadernos se prolonga en las notas, lo que indicaría la idea equívoca una progresión lineal del discurso gramsciano.

marzo del 27 a Tatiana, marca desde un comienzo, que incluso, antes de saber si su permanencia en la cárcel fuera a tener el tiempo que tuvo, y sin saber que iba a morir en la cárcel, su intención era la de participar en los debates político-filosóficos que en esos momentos se estaban dando en el seno de la III Internacional. Aquella carta interpelaba directamente a Togliatti, e indirectamente a quienes participaban del debate que ya estaba bajo la hegemonía estaliniana.

Como ya dijimos, fueron los esfuerzos de una mujer notable, Tatiana, los que hicieron posible que este lector, por ese entonces inevitablemente ensimismado, se prolongara en nosotros, introduciéndonos en ese mar de sugerencias, caminos abiertos, nuevos instrumentos de trabajo teórico, y en un desplazamiento continuo hacia otros puntos de vista para abordar una misma problemática u observar desde otros ángulos un determinado concepto.

Muchas veces hemos dicho que el discurso de Gramsci interpela directamente al lector, que lo introduce en la problemática que está tratando, empujándolo a optar, a elegir alguna de las alternativas que le propone. Lo que en este caso significa que introduce al lector en su propia reflexión, y que lo empuja a reflexionar. Siendo así, y los ejemplos de esta interpelación al lector son innumerables, la forma adoptada por su pensamiento delata la intencionalidad de su creador por trascender su instante histórico y contribuir con su elaboración teórica a rectificaciones radicales en el curso que había emprendido el pensamiento y la acción revolucionaria en Italia.

Pero, en verdad, Gramsci estaba escribiendo también para otro lector preciso, desde el momento en que escribía traspasando los resguardos de la vigilancia. Este otro lector era el obstáculo, el riesgo, la trampa, es decir el carcelero censor que leía diariamente, o más bien, noche a noche sus escritos. Al que había que burlar, el que no debía entender de qué estaba escribiendo. Para el cual intentó diversas tácticas de ocultamiento. No por riesgo personal, ¿qué más le podía pasar? A él no, pero sí a sus escritos. Lo que explica el carácter críptico y hermético de su escritura, es decir, el laberinto que construyó.

¿A quién convocan los Quaderni?

Pero dicho esto, nos podemos preguntar si acaso Gramsci no pensó también proyectar esa misma forma que tienen las notas a un lector futuro. No lo podemos responder inmediatamente. Pero cabe decir que hay huellas en los cuadernos de una tal preocupación.

El primer párrafo del cuaderno 13 parece responder a esta pregunta, pues allí, además de referirse a las partes constitutivas de un tratado sobre el "moderno príncipe", que en definitiva era el partido político revolucionario que Gramsci estaba diseñando en esta y otras notas, impregna esta proposición en una prolongada referencia a la naturaleza convocante que debiera tener este tratado, que, entre otras cosas, proponía se asimilara en tal carácter al *Príncipe* de Maquiavelo. Solo que en el momento en que escribía Gramsci fuera a una "voluntad colectiva" a la que había que llamar. Es decir, se afanaba en cómo producir una "teoría política" moderna, que fuera igualmente convocante que *El príncipe* de Maquiavelo. Este interés aparece en la nota a que nos referimos, cuando compara el "mito" de Maquiavelo con el mito de la huelga general de Georges Sorel, y cuando hace de *El príncipe* una suerte de manifiesto:

> El *Príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del "mito" soreliano, o sea de una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él la voluntad colectiva. El carácter utópico del *Príncipe* está en el hecho de que el "príncipe" no existía en la realidad histórica, no se le presentaba al pueblo italiano con características inmediatamente objetivas, sino que era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal; pero los elementos pasionales, míticos, contenidos en todo el breve volumen, con tono dramático de gran efecto, se resumen y cobran vida en la conclusión, en la invocación de un príncipe "realmente existente". En todo el libro Maquiavelo trata de cómo debe ser el príncipe para conducir a un pueblo a la fundación del nuevo Estado [...]. (Gramsci, 1999, pp. 13-14)

Esta misma intención subyace como trasfondo de las notas que Gramsci dedica a la crítica del *Ensayo popular* de Nicolás Bujarin ([1921] 1972), quien planteaba que el materialismo histórico no sería más que la aplicación de la suma de las leyes de la naturaleza al estudio de la sociedad, siendo de esta manera solo un subcapítulo interno de una teoría más general denominada materialismo dialéctico (*Diamat*).

El problema es que, cuando Bujarin pone en el primer plano de sus preocupaciones al materialismo dialéctico, termina naturalizando la historia, ya que la concibe como parte de un fenómeno natural que trasciende a la humanidad, cayendo así en argumentos deterministas e incluso metafísicos. No olvidemos que la idea de una preexistencia objetiva de una realidad al margen e independiente del sujeto es propia de un pensamiento que justifica la existencia divina: Dios creó al mundo y por eso existe independientemente de nosotros.

De este modo, y en consecuencia, el materialismo no es resultado de la experiencia histórica de la humanidad, sino que debe ser deducido de forma especulativa, precisamente en el sentido de la filosofía tradicional, lo que entra en contradicción con lo postulado por Marx, quien considera a la filosofía especulativa como falsa conciencia y desarrolla su pensamiento justamente como su superación, como una concepción del mundo basada en la experiencia histórica.

El ímpetu despiadado con que Gramsci crítica a Bujarin funcionaba también como un pretexto para enfrentar la deformación teórica que caracteriza a los manuales de marxismo-leninismo, que proliferaron en todo su esplendor después de *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* de Stalin.

Las notas críticas al *Ensayo popular*, que pueblan varios cuadernos, al mismo tiempo que enfrentan demoledoramente la visión del marxismo que entrega el manual, se refieren a cómo un escrito de esta naturaleza, inicial y didáctica, debiera abordar el problema del lector. En efecto, detrás de la agresividad crítica estaba el problema del sentido común, o mejor dicho, de la reforma intelectual y moral de este sentido común. De la necesidad para todo proceso revolucionario de transformar radicalmente el sentido común imperante. Por eso, paralelo

a la crítica del manual de Bujarin subyace el problema de cómo un proceso revolucionario debe abordar la dureza de un sentido común caótico, confuso e inconsciente, comenzando con la formación de los militantes, que se supone es el objetivo de todo manual.

Cada nueva escritura de una nota, y casi siempre hay varias, deja abierta otra posibilidad de lectura o comprensión de la problemática a la cual se refiere. Si se quiere decir así, la reflexión "avanza" en círculos, pero no en círculos cerrados, puesto que toda nueva versión de una determinada nota no implica dar por cerrada u obsoleta la versión anterior, la cual queda igualmente disponible y sugerente, en el movimiento de la reflexión. Al final se tiene en mano varias alternativas, todas válidas, todas disponibles, porque cada una abre un nuevo campo significativo. Las distintas versiones de una misma nota convidan al lector a repasar, contrastar, o si quiere, a complementar las distintas sugerencias, dejando abierta la posibilidad de continuar la reflexión. El pensamiento de Gramsci es un pensamiento todavía disponible para seguir pensando. Sus notas de prisión parecen estar constantemente estimulando al lector para que entre en el juego y produzca sus propias reflexiones.

Hacia una escritura für ewig

El 19 de marzo de 1927 Gramsci le escribe a su cuñada Tatiana una carta, en la que le revela lo siguiente:

> Mi vida siempre transcurre con la misma monotonía. Hasta el estudio resulta muchísimo más difícil de lo que parece. Recibí algunos libros y realmente leo mucho –más de un volumen por día, además de los diarios–, pero no es a esto a lo que quiero referirme. Es a otra cosa. Me obsesiona –supongo que es este un fenómeno propio de los presos– la idea de que debiera hacer algo *für ewig*, para la eternidad, de acuerdo a un complejo concepto goethiano que, según recuerdo, atormentó mucho a nuestro Pascoli. En una palabra: quisiera ocuparme intensa y sistemáticamente, de acuerdo a un plan preconcebido, de alguna materia que me absorba, y centralice mi vida interior.

> Hasta ahora pensé en cuatro de ellas, lo que ya de por sí es un indicio de que no acabo de concentrarme.
>
> 1. Iniciar una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el siglo pasado. En otras palabras: estudiar a los intelectuales italianos, sus orígenes, sus grupos de acuerdo a las corrientes culturales, sus distintos modos de pensar, etc. Argumento sugestivo en grado sumo, al que yo naturalmente solo podré dedicarme en líneas generales, dada la absoluta imposibilidad de contar con la inmensa cantidad de materiales que para ello serían necesarios. ¿Recuerdas mi rápido y superficial ensayo sobre la Italia meridional y la importancia de B. Croce? Pues bien: ahora quisiera desarrollar ampliamente y desde un punto de vista "desinteresado" y *für ewig* la tesis por aquel entonces planteada. (Gramsci, 2005, p. 35)

Muchas son las implicaciones de esta carta, que es, además, la primera que se refiere a la dimensión que Gramsci deseaba darle a su escritura. Por el hecho de que se trata de una carta codificada como lo ilustra G. Vacca, ella contenía una intención inmediata. Por estas líneas encriptadas, Gramsci solicitaba que –aun estando en la cárcel– pudiera seguir interviniendo en el debate que en ese momento se daba en el seno de la III Internacional sobre la coyuntura política.

Por razones obvias, tal petición se debía leer a través de la intención y el carácter de una investigación que definía su envergadura, sus dimensiones y su intensidad. Por lo tanto, el camuflaje no era anodino, ni insignificante, pues valía de una manera para el momento en que Gramsci escribió la carta, y de otra muy distinta para los que después de largos años pudieron leer sus cuadernos. Tampoco se puede distinguir y separar un nivel significativo de otro. Pues si bien el deseo de intervenir en la polémica que se estaba dando en torno a una respuesta al fascismo se queda en el momento, y en lo que estaba allí en juego, la proposición política y la teórica respecto de la filosofía se prolongan en los 33 cuadernos en torno al concepto de filosofía de la praxis. Por eso, siguen estando vigentes en nuestros actuales debates políticos, a pesar del tiempo y lugar que separan

una circunstancia de otra. Esto se puede ilustrar con la expresión alemana utilizada por Gramsci para definir la naturaleza de la escritura que se había propuesto llevar a cabo. La grafica usando una frase alemana, *für ewig*, que para Goethe significaba "para la eternidad", a lo cual Gramsci le añade las palabras obsesión y "desinteresada". Todo ese contenido, para el momento mismo de la escritura constituía un enunciado que escondía la verdadera intención de lo que se decía. Pero, como hemos dicho, tal enunciado no era anodino. No era un envoltorio desechable. Contenía en sí mismo una carga significativa que iba a impregnar la escritura de los cuadernos. Por el momento (marzo de 1927) solo lo encriptado valía, pero después (desde febrero de 1929) cuando los cuadernos comenzaron a llenarse los signos, impregnaron todo lo que en ellos se decía, de una nueva connotación hermenéutica.

Si esta carta hubiese sido un texto que se hubiera agotado en su aquí y ahora, ella habría expresado solo el propósito de Gramsci de participar en la polémica teórico-política que se había originado entre él y Togliatti, a propósito de la coyuntura histórica del momento. Pero en la continuidad de la escritura, su significación se va a desdoblar, iluminando toda la reflexión gramsciana.

Für ewig pasó a ser la forma que deseaba darle a una escritura, cuando aún ni siquiera sabía si le permitirían escribir. Era la expresión de la voluntad de luchar contra la aniquilación de su pensamiento, tanto por el fascismo como por las maniobras que finalmente impidieron su liberación. No olvidemos lo que dijo el juez en el momento que lo condenan a más de veinte años de cárcel: "Hay que impedir que este cerebro funcione". Estas palabras deben haber seguido resonándole, como un deliberado propósito por anular su pensamiento. La escritura era, además de todos sus proyectos de investigación y por sobre las temáticas precisas que le acuciaban, su propia salvación.

Este propósito gramsciano de que su escritura fuese algo diferente de lo que acostumbraba a hacer (entendemos aquí por esto sus artículos político-culturales y otros escritos), corresponde a una situación que se ha dado en otros escritores, en momentos de su vida

en que atraviesan por una profunda crisis. La intención de experimentar algo nuevo y sobre todo diferente de lo que habitualmente se hace, surge como una tabla de salvación.

Así le ocurrió a Jorge Luis Borges por los años cuarenta del siglo pasado, cuando después de pasar una cuarentena con altas fiebres, y creyendo haber perdido sus facultades mentales, enfrentó lo que era su práctica cotidiana, escribir. No se atrevió, por temor a un fracaso que sería definitivo, hacerlo en lo que era su escritura habitual, que en su caso era la poesía. Esto fue lo que hizo posible que, junto al poeta Borges, entrara en escena el genial autor de cuentos.

También se conoce lo que le pasa a Unamuno a resultas de una grave crisis, crisis de ausencia propia de los exilios, que se tradujo en un conflicto íntimo entre el Unamuno privado y el público, en Francia –donde se había radicado–, y en donde se proponía ser la conciencia crítica de la España del dictador Primo de Rivera. Habiendo llegado a París a mediados de 1924, se dio a la tarea de expresar lo que estaba sufriendo, esto es, su crisis de conciencia, sus angustias y sus dudas. No le parecía suficiente escribir sonetos, como lo había hecho poco antes, como relegado en las islas Canarias, y se puso a redactar una novela que contenía otra novela y luego otra, como cajitas de laca japonesa, en donde –parodiando *La piel de zapa* de Balzac–, ponía al desnudo los elementos de la crisis que padecía. En medio de la ejecución de la novela, vinieron a proponerle escribir un fascículo con el título de *La agonía del cristianismo*, en donde desarrolla sus personales conflictos con el cristianismo, como la relación personal y agónica del individuo Miguel de Unamuno con el -ismo al cual adhería, y que tanto llamó la atención y estimuló a Mariátegui.

Antonio Gramsci se encuentra en la cárcel, afectado por las condiciones que allí imperan, asediado por enfermedades nerviosas, extrañando a los suyos, temiendo también por su salud mental, cuando en la carta de marzo de 1927 que dirige a Tatiana Schucht le da a conocer el tipo de escritura que deseaba poder llevar a cabo. Lo que por ese entonces solo imaginaba, se hará carne y sangre en las notas que redacta desde febrero de 1929, y que quedaron consignadas en los

Quaderni. Por eso, para comprender lo que quiso decir con esta forma *für ewig* que adoptó su escritura, nos parece que hay que referirla a todo lo que escribió en la cárcel.

La respuesta a la pregunta, ¿por qué Gramsci no escribió libros o ensayos, sino solo notas?, nos parece que debiéramos buscarla en lo que quiso decir cuando se propuso aprovechar las aciagas circunstancias para intentar una escritura, que describió, usando una expresión de Goethe, como *für ewig* [para siempre]. ¿Por qué *für ewig*? ¿Por distanciamiento, como dice Valentino Gerratana? ¿Cómo el intento por encontrar una forma de evitar las exigencias y resguardos, o autocensura que la contingencia impone inevitablemente a un político como lo era Gramsci?

Sea como sea, tanto este "distanciamiento" o esta forma provisoria y "a largo plazo", que impregna la escritura de estas notas, nos introducen en un pensamiento cuyo rasgo central consistirá en una exploración a campo abierto y a la intemperie. Exigida, además, por una continua vigilia autocrítica.[26] La estrategia *für ewig* se revela en la peculiar fisonomía de estas notas o fragmentos de reflexión. Es allí en donde podemos encontrar una respuesta cabal a la pregunta acerca de qué significó para Antonio Gramsci esta definición de su escritura.

También puede decirse que la estrategia *für ewig* suponía un distanciamiento temporal en la reflexión, que diera paso a una revisión sin piedad de lo ya consabido. La frase alemana expresaba un esfuerzo por escapar a la urgencia, para darle una segunda o tercera vuelta a los problemas en los que al parecer venía reflexionando desde hace ya un tiempo, aun antes de caer en prisión. Problemas que, en lo que se refiere a determinadas posiciones políticas y teóricas, lo involucraban personalmente. Había que volver a revisar todo. Preguntarse no solo si las respuestas acostumbradas eran todavía actuales, sino también si las preguntas no habían ya perdido su vigencia, o habían

[26] Refiriéndose a Marx, Gramsci lo describe como un autor contraído por una "despiadada autocrítica", creemos que lo mismo puede decirse de Gramsci.

estado siempre mal hechas. Se trataba, en suma, de explorar la posibilidad de abrir la puerta hacia otras miradas, en lo que respecta al marxismo. En ese esfuerzo, la manera de expresar lo que comenzaba a pensar era tan importante como lo que estaba pensando.

El modo de la investigación en Gramsci

> Ciertamente, el modo de la exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de la investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan solo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística. (Marx, 2012, p. 19)

Ateniéndonos a la distinción de Marx, lo dicho por Gramsci en los *Quaderni*, pertenece todavía a la fase o "modo" de la investigación de la que habló el renano en el postfacio a la segunda edición de *El capital.*

Con esto queremos decir que cuando Gramsci elabora sus notas, estaba todavía en la primera fase referida, la cual no abandona en ninguno de sus cuadernos. Los fragmentos de reflexión que pueblan los *Quaderni* permanecen todavía en el primer momento de la búsqueda. Son parte aún de una fase exploratoria y en ella quedaron. Lo que no obsta a que encontremos entre sus notas, como ya hemos dicho, atisbos de lo que posteriormente habrían podido ser las formas como expondría sus trabajos. ¿Qué son los cuadernos "especiales", sino el esbozo o embrión de la forma futura que estos escritos iban a adoptar?

En conclusión, esta forma fragmentada y provisoria de la escritura es el único texto a que debemos atenernos cuando leemos al Gramsci encarcelado. Estos textos dicen tanto mediante su forma, como por lo que contienen. Su aparente autonomía, o su suficiencia,

como la hemos descrito, no elimina las múltiples maneras como se conectan entre sí. Variadas relaciones, que surgen a cada instante, y que, como veremos luego, abren la posibilidad de configurar también variadas formas de lectura.

Los conceptos gramscianos

Ardua tarea la de precisar de qué estamos hablando cuando hablamos de los conceptos de Antonio Gramsci. Porque a poco leer nos encontramos que esos conceptos son algo muy diferente de lo acostumbrado. Algo que es contrario a nuestro conocimiento común de lo que son los conceptos. Algo que desafía lo dispuesto y estipulado por rígidos protocolos académicos. De ahí que sea más prudente comenzar preguntándonos, ¿cómo se originan los conceptos que habitan en estas notas de la cárcel? ¿Cómo van surgiendo en medio del movimiento de una reflexión que es, a la vez, histórica, política y filosófica? ¿Son los conceptos los que mueven la reflexión o, más bien, son estos conceptos movidos por ella? Y, por último, lo que más importa, ¿cómo trabajar con los conceptos gramscianos? ¿Cómo emplearlos? ¿Son aplicables, sin más, a una coyuntura histórico política ajena a la que les dio origen en Gramsci, como puede ser la latinoamericana?

Habitualmente, un concepto surge para zanjar una problemática o resolver un conflicto que nos desafía a causa de las contradicciones que origina el movimiento permanente del objeto.[27] El concepto acude a resolver el problema, capturando y encerrando en una misma palabra o frase, lo que es apenas un fragmento de la realidad. Algo que podemos captar someramente. Tal empeño por capturar la

[27] Para la filosofía, en general, un concepto surge para zanjar una problemática o resolver un conflicto. O como dice Merleau-Ponty: "Cuando, en la oscuridad fijo un concepto y digo que 'es un cepillo', no hay en mi espíritu un concepto de cepillo bajo el cual subsumiría el objeto, que de otra parte se encontraría ligado por una asociación frecuente con la palabra 'cepillo', pero la palabra porta el significado, y al imponérselo al objeto, tengo conciencia de asirlo" (1945, p. 207).

realidad gracias a los conceptos puede llevarnos a pensar que se trata, como lo advirtió Marx,[28] de una construcción *a priori*, o que nos hallamos ante una verdad universal.

La pregunta por la naturaleza específica de los conceptos gramscianos también puede ser remitida a la "definición" que aporta Gramsci de la palabra "aporía", en la Rúbrica "Enciclopedia".[29] Allí se puede vislumbrar, aunque sea de manera oblicua, tanto lo que es una nota de la cárcel, como lo que pueden ser los conceptos, que en el interior de aquel fragmento de reflexión están pululando e interactuando. Volvamos a recordar aquella definición de la palabra "aporía": "Duda, o sea nexo de pensamiento todavía en formación, lleno de contradicciones que esperan solución. Por lo tanto, la aporía puede resolverse, como cualquier duda, positiva y negativamente" (Gramsci, 1999, p. 193).

La matriz de esta definición de "aporía" es el sustantivo "duda", que la encabeza como la puerta de entrada. De hecho, aporía y duda funcionan en este breve texto como sinónimos. Además, dadas las resonancias etimológicas de aporía, se podría adjuntar, además de la duda, el término "desafío". La duda de la cual se habla habita dentro de un nexo de pensamiento todavía en formación, y cuya interrelación conceptual en pleno movimiento nos desafía. En este proceso los conceptos empleados por Gramsci acuden para abrir una interrogante, en vez de encerrarla bajo una certeza. El concepto mismo es, ante todo, también una duda, y surge, en este caso, para ahondarla.

[28] Ver el fragmento de los *Grundrisse* que se refiere al método de la economía política, y que lleva por título "El método de la economía política".

[29] Hemos extraído de la nota 16 del Q15 solo lo que se refiere a aporía. Esta nota contiene además una definición de coyuntura, la cual cabe también destacar: "Se puede definir la coyuntura como el conjunto de circunstancias que determinan el mercado en una fase dada, aunque estas circunstancias sean concebidas como en movimiento, o sea como un conjunto que da lugar a un proceso de combinaciones siempre nuevas, proceso que es el ciclo económico. Se estudia la coyuntura para prever y por lo tanto también, dentro de ciertos límites, determinar el ciclo económico en sentido favorable a los negocios. Por eso la coyuntura ha sido también definida como la oscilación de la situación económica, o el conjunto de las oscilaciones" (Gramsci, 1999, p. 193).

Es, en suma, un instrumento de exploración, más que una verdad capturada y enjaulada.

Además, se constituyen como tales conceptos por el nexo de pensamientos en que surgen, esto es, por vínculo o enlace que los determina cuando entran a confrontarse con los otros conceptos presentes en ese mismo fragmento de reflexión gramsciana. Es la relación, o quizás sea mejor decir, confrontación, la que los constituye semánticamente, en menoscabo de su significación original, que se opaca o desaparece desde que un determinado concepto ha sido adoptado e ingresa en el corpus gramsciano.

En ese entonces, poco nos aporta la filiación, o lo que significó en el campo semántico de origen, pues cada concepto está determinado y cruzado por las contradicciones que surgen del encuentro con los otros conceptos que interactúan en esa misma nota. Porque un concepto gramsciano, sea cual sea su origen, no es algo ensimismado, encapsulado o autónomo, sino algo relativo, que está relacionado con los otros conceptos con los cuales de inmediato es puesto a prueba.

La duda allí albergada impacienta la mirada del lector y lo incita a buscar la solución fuera del fragmento que lee, pero a diferencia del origen etimológico de aporía, aquí no estamos en presencia de un camino cerrado, sino frente a algo abierto. Además, concluye Gramsci, la aporía allí contenida "puede resolverse, como cualquier duda, positiva y negativamente".

La interacción de los conceptos gramscianos

En lo que sigue vamos a hablar de preferencia, de cómo los conceptos funcionan en el interior de las notas, cómo adquieren nuevos significados, a medida que transitan a través de ellas, y cuál es la posibilidad que ofrecen de captar, en ese transitar, el ritmo del pensamiento gramsciano.

En general, puede decirse que no hay en Gramsci un esfuerzo especial por trabajar los conceptos en cuanto tales, deteniéndose en

ellos para explicar su significación, o la razón de ser de su uso. No habla ni describe el instrumento. Simplemente lo usa. No se tarda, ni se afana en decir lo que son. No se detiene para definirlos. Más bien los emplea, y muestra su movimiento a través de una serie de notas similares, empujando al lector a hace su propio esfuerzo hermenéutico cuando llega la hora de definirlos.

Esto explica que un glosario o diccionario gramsciano es un esfuerzo que corre por cuenta del que lo hace, que también es un lector como cualquier otro. Es suya la autoría de tales definiciones, o de tal diccionario, pero no de Gramsci. Con esto queremos decir que estos intentos taxonómicos, contienen el afán didáctico por fijar algo que no se presta para ello. Mucho menos cuando nuestro propósito es usarlos en una coyuntura histórico-política diferente, porque el lector puede creer en ese caso que lo que dice el diccionario es cómo Gramsci definió tal o cual concepto. A lo más un diccionario puede entregar un indicio muy provisorio, destinado a ser abandonado desde que comencemos a leer a Gramsci para responder a nuestras propias preocupaciones.

El movimiento de los conceptos es la clave de entrada al laberinto. Porque, además de notificar su origen, o revelar a quién se los debe, Gramsci –sin otras dilaciones heurísticas– comienza a usarlos, introduciéndolos en una coyuntura históricamente determinada, y en una problemática específica, en donde cada concepto va a confrontarse con otros y con la problemática que está allí en acto. Es allí en donde la relación de unos con otros comienza y hace avanzar productivamente la reflexión.

Quizás por el carácter que tuvo que asumir dicha reflexión, que era a la vez exploratoria y "cautelosa", preñada "de contradicciones que esperan solución", la reflexión de Gramsci se desenvuelve tanto crítica como autocríticamente. Contraída por un continuo afán de revisión, tal vez porque todavía se encontraba en estado de formación, les imprime a estos conceptos la marca de su excepcionalidad. Conceptos que, en su gran mayoría, lejos de resolver los problemas para los cuales habían sido traídos, prestados o generados, los abren

de nuevo, dejando al aire otras vías de exploración. Esta es, justamente, la mirada diferente para la que Gramsci nos prepara, con su excepcional empleo de los conceptos.

Digámoslo de nuevo: los conceptos que están funcionando en los escritos de la cárcel, lejos de cerrar las problemáticas, las abren, precipitándonos, la más de las veces, hacia insospechadas vías de exploración. Nos introducen en espacios, hasta ahora inexplorados, y cada nuevo ingreso introduce la reflexión en conflictos y complejidades todavía no examinadas. Podemos concluir que la índole íntima de estos conceptos es la de ser aperturas.

Los conceptos en Gramsci son polisémicos

Desde que comienzan a transitar a través de diferentes notas, los conceptos gramscianos van adquiriendo un carácter polisémico. Su significado varía según sea la relación que vayan estableciendo con otros conceptos, en este tránsito por las diferentes notas. Pero también son propensos a variar, según sea la coyuntura histórica que examinan.

Podemos aventurarnos a concluir que Gramsci exploró siempre variadas combinaciones con cada uno de sus conceptos. Combinaciones que eran precipitadas por la naturaleza de la reflexión que subyacía en cada nota. Pero ¿se puede afirmar que estas sean las únicas posibles? ¿Las diversas combinaciones expresivas a que sometió, por ejemplo, el concepto de revolución pasiva, son acaso las que agotan todo el espectro significativo de este concepto? ¿Cuánto de lo implícito, que apenas se asoma en lo dicho, sigue suscitando otras problemáticas que surgen del subsuelo de lo expresado? Pongamos el concepto de lo "nacional popular" que, si nos atenemos al hecho de que no está tratado en más de cinco notas de los *Quaderni*, se podría suponer que estamos ante un concepto menor. Pero si pensamos que este concepto tiene que ver con el sentido común, con la reforma intelectual y moral, con la acción del partido político que propuso, su significación comienza a rebalsar en mucho lo explícito,

si nos adentramos en ese enmarañado bosque de lo inexpresado que subyace en su pensamiento.

Ahondemos aún más en estas interrogantes. ¿Quién puede asegurar que la confrontación actual con las nuevas coyunturas históricas, que emergen de la América Latina, no pueda dar lugar a visiones conceptuales inéditas propiciadas por los desafíos que plantea la nueva realidad que exploramos? ¿Quién puede asegurar que el campo de exploración ya ha sido suficientemente recorrido y que no queda, por lo mismo, espacio para seguir hurgando? Creemos que el recurso a Gramsci permite responder afirmativamente a ambas posibilidades. Porque al mismo tiempo que nos confrontamos a nuestras realidades, que hasta cierto punto[30] son originales, e implican desafíos inéditos, estas mismas circunstancias nos van brindando miradas distintas para abordar la obra gramsciana. Porque son, justamente, las facultades expresivas de sus conceptos lo que posibilita que la lectura de Gramsci siga siendo vigente, válida y actual.

La polisemia que ostentan los conceptos gramscianos, advertible por su recorrido a través de las distintas combinaciones en que son insertos, expresa el movimiento que se produce en el plano conceptual. Movimiento que es, sin embargo, correlativo al movimiento del objeto real. Como tal constituye un esfuerzo máximo por captar el movimiento de lo real, de suyo siempre esquivo. No obstante, lo real no es inabordable, aun cuando mute continuamente. Lo podemos captar, y es lo que hace el trabajo científico, porque el objeto real no se mueve linealmente, dejando definitivamente atrás y en el olvido todo lo que ha sido. Al contrario, no solo se produce, sino que también se reproduce, y es su reproducción la que hace posible la ciencia. La ciencia, aunque *post festum*, es efectiva gracias a la permanente circularidad reproductiva del objeto. Circularidad que lejos de ser ciega, va transformando el objeto a través de un movimiento reproductivo que

[30] Decimos “hasta cierto punto”, porque estamos conscientes de que en la actual América Latina pueda darse una absoluta originalidad. Tanto Gramsci como nosotros nos movemos en la órbita del capitalismo.

no es ajeno al cambio. La reproducción puede ser definida, entonces, como conservación y transformación al mismo tiempo.

Así, las problemáticas objetivas que Gramsci asedió, sobre todo cuando las abordaba desde diversos ángulos históricos y políticos, no solo estaban produciéndose, sino que también se reproducían permanentemente. De ahí que, si bien haya vastas disimilitudes entre la coyuntura histórica que enfrentó Gramsci, y la que hoy nos reta a nosotros en América Latina, el objeto en estas diferentes coyunturas es el mismo: es el capitalismo que ha venido reproduciéndose desde su origen, y mediante esta reproducción, variando no solo en lo temporal sino también en lo especial.

Ilustremos lo que estamos diciendo mediante la presentación de un concepto. Dicho mejor, a través de la forma como introduce, ya en el primer cuaderno, el tratamiento de su concepto de "revolución pasiva".

A propósito del concepto de revolución pasiva

Citemos la nota 44 del primer cuaderno. Vasta nota, que da origen a no pocos conceptos políticos de Gramsci. En ella el discurso político teórico surge incrustado en la coyuntura histórica. En tal sentido, ilustra cómo Gramsci habla de teoría política al mismo tiempo que evoca la historia. Cómo narra y al mismo tiempo produce conceptos. Leamos este comienzo de la nota 44:

> *El criterio en que debe basarse la investigación es este: que una clase es, dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de acceder al poder puede ser "dirigente", (y debe serlo): cuando está en el poder se vuelve dominante, pero sigue siendo también dirigente*. Los moderados siguieron dirigiendo el partido de Acción incluso después del 70 y *el "transformismo"* es la expresión política de esta acción de dirección; toda la política italiana desde el 70 hasta hoy se caracteriza por el "transformismo", o sea por la elaboración de una clase dirigente en los cuadros fijados por los moderados después

> del 48, con la absorción de los elementos activos surgidos de las clases aliadas e incluso de las enemigas. La dirección política se convierte en un aspecto del dominio. En la medida que la absorción de clases enemigas conduce a la decapitación de estas y a su impotencia. Puede y debe existir una *"hegemonía política"* incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar *solo* con el poder y la fuerza material que este da para ejercer la dirección o hegemonía política. *De la política de los moderados se desprende claramente esta verdad y es la solución de este problema lo que hizo posible el Resurgimiento en las formas y dentro de los límites en que se efectuó la revolución sin revolución o revolución pasiva según la expresión de V. Cuoco.* (Gramsci, 1981a, p. 107, énfasis añadido)

Si nos hemos detenido en esta nota es porque su discurso adopta, desde un principio, resonancias que corresponden a lo que podría entenderse como la teoría política histórica de Gramsci, aunque ella no aparezca bajo la forma académica de un tratado de filosofía política. En efecto, en este párrafo comienza hablando de la dominación de clase, de la pugna entre clases aliadas y clases adversarias. De cómo las condiciones de la dominación debieran expresarse en el comportamiento de los partidos políticos, antes y después de la toma del poder. Pero no dicho así, en abstracto, como el deber ser de un partido político, en general, sino mediante el análisis de una coyuntura histórica precisa, la del Resurgimiento. En este contexto aborda el problema de hegemonía política, narrando cómo esta fue ejercida eficazmente por los moderados. Tal formulación se produce cuando toda aquella disquisición teórica ha sido inmersa en la coyuntura histórica precisa que Gramsci llama "transformismo". Es entonces que emerge, como elemento concomitante, la adopción gramsciana del concepto de "revolución pasiva", transformado de antemano por el uso que allí va a dársele y por la interacción que va a establecer con hegemonía, clases sociales, partidos políticos, revolución, etc. Su misma definición se aparta de inmediato de la amarga conclusión de Vicenzo Cuoco.

Cuando Gramsci se refiere al concepto de revolución pasiva, habla de una "revolución sin revolución o revolución pasiva según la

expresión de V. Cuoco" (Gramsci, 1981a, p. 107). En ella, además de revelar de quien viene, aclara que se trata de una "revolución sin revolución", esto es, una formulación en donde es tan válida la primera acepción de la palabra revolución, como la segunda, pues en ella se indica que la revolución no es pura negación revolucionaria, que hay cambios, con respecto a la situación anterior, aunque estas transformaciones se hayan producido solo para mantener lo antiguo intocado en sus cimientos. No es, por lo tanto, una simple vuelta a lo mismo. Lo cual, en definitiva, está ahí para explicar el fenómeno histórico-político del Resurgimiento italiano y el fascismo que le sucede.

Si hacemos una lectura del "gatopardismo" en términos gramscianos, cuando se dice irónicamente que consiste en cambiar lo que sea necesario para que nada cambie, hay que darle una importancia particular a la primera parte, a aquellos cambios que pueden evitar el cambio total. Por lo tanto, la revolución pasiva no es una simple restauración, sino, como dice Gramsci, las medidas de alivio en una determinada crisis orgánica, pero que en definitiva están impidiendo una verdadera revolución.

Sin embargo, pensamos que un buen comienzo para el tratamiento de este concepto debiera situarse más bien en lo que se dice acerca de "revolución pasiva" en la nota Q15, 17 (Gramsci, 1999, p. 193), la nota Q15, 62 (p. 236), y la nota Q15, 15 (p. 192),[31] en especial, en la reciprocidad de base que puede establecerse entre las notas 15 y 62 del Q15.

[31] La letra Q indica el cuaderno y la cifra se refiere a la página correspondiente a la traducción mexicana de la edición crítica-cronológica de Gerratana.

Hacia una proposición de lectura[32]

Cada nota de los *Cuadernos*, en tanto contiene múltiples nexos conceptuales que se producen en su interior, nos proporciona, justamente por su carácter contradictorio, elementos para organizar una oferta de lectura que se le corresponda y que sea correlativa a las formas que adopta el movimiento de dicha nota. Dos direcciones pueden distinguirse en este movimiento, uno centrífugo y otro centrípeto. De ahí que distingamos en esta proposición de lectura dos vías, dos tipos de trabajo. La primera vía es aquella que se detiene en una prolija lectura de la nota en cuestión, la que no aparta la vista del texto. La segunda vía de lectura surge cuando, siguiendo las huellas de un determinado concepto, somos propulsados a salir de la nota, por las dudas y contradicciones que allí surgen. Estos nexos conceptuales son, por su misma naturaleza, aporéticos.[33] Al salir de la nota que estábamos leyendo, comenzamos a transitar por otras notas, en procura de una comprensión más vasta. Esta segunda forma de leer permite que este tránsito, entre otras notas, no sea antojadizo ni fortuito, sino ordenado por los problemas que la propia nota inicial plantea y por las salidas a que sugiere.

Luego se trata de dos modos de lectura, o si se quiere, de dos procesos hermenéuticos que establecemos como dos fases sucesivas de la lectura, es decir, la primera fase debe ocurrir antes que la segunda. Esto que pudiera parecer obvio y una verdad de Perogrullo es, sin embargo, muchas veces descuidado por lecturas que interpretan a Gramsci sin tener en cuenta al texto, que es el principio de todo y la única tierra firme del análisis.

[32] Esta proposición surge después de varias experiencias de lectura. Experiencias que se han sucedido sin mucho pensar en el acto mismo. El seminario que hoy estamos realizando en Valparaíso, bajo la forma de una lectura colectiva de las notas, nos ha permitido elaborar esta proposición, que no se pretende como única, pero que va dirigida a quien por primera vez se encuentra con los *Cuadernos de la cárcel* y no sabe mucho cómo abordarlos, ni cómo leerlos.

[33] En el sentido que Gramsci le da a la palabra aporía y cuya definición se expuso antes.

El primer proceso de lectura se produce, entonces, en el interior de la misma nota. No se aparta ni desvía de ella. Es un proceso que podríamos llamar lineal, y que sigue atento al ritmo de la reflexión que dicha nota ha producido; proceso al cual proponemos llamar vía de lectura "sintagmática". En ella la palabra está determinada en su sentido por las otras palabras que allí están, no solo presentes, si no determinándose recíprocamente. En este sentido, esta es una primera vía de interpretación.

El otro movimiento consiste, en cambio, en salir de la nota hacia otras similares. Es decir que aborden el mismo concepto, el mismo problema, o la misma encrucijada histórica. Son tres situaciones distintas, pero que se pueden dar, y no pocas veces se dan, conjuntamente en las notas gramscianas. El paso de la nota que ha servido de punto de partida, a la que continúa la reflexión, está dictado por este movimiento de los conceptos. Llamamos esta otra vía de lectura "paradigmática", en tanto es una vía que nos traslada a las referencias que se hallan fuera de la nota, fuera del texto, pero que en tanto referencia se conectan estrechamente a este.

Hay sucesivos planos en esta segunda forma de leer, los que, a su vez, son distintos planos paradigmáticos. Si nos remitimos exclusivamente[34] a los *Quaderni*, el más obvio e inmediato, es aquel que consiste en transitar hacia aquellas notas que le son similares. Pero, desde luego, este no es el único. Se puede proseguir hacia otros, en donde nos encontraremos con algunos de los textos de Marx, en especial con aquellos que Gramsci tradujo en el séptimo cuaderno. Este otro plano, no por estar más alejado deja de ser menos factible e importante. Principalmente porque no interrumpe ni elimina la presencia del texto original, y porque la referencia viene de los propios textos de Gramsci.

[34] Hay que aclarar que esta proposición metodológica puede funcionar en otros autores u obras. Por ejemplo, en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, en cuya lectura el primer plano paradigmático es *La ideología alemana*. Esto lo decimos para aclarar que aquí estamos proponiendo una manera de leer los *Quaderni*, y nada más, ni siquiera otras obras de Gramsci, que requerirían de una hermenéutica distinta.

De lo que se trata es de salir del texto gramsciano al texto de Marx, para volver a Gramsci, comienzo y fin de nuestra proposición. La cual puede resumirse, en consecuencia, en el encuentro de dos ejes, íntimamente ligados, que se suponen y complementan.

La proposición de lectura, que acabamos de bosquejar, trae una dificultad especial para el que lee, y que se puede definir en que la lectura de los escritos de la cárcel que proponemos obliga al lector a tomar la iniciativa. La iniciativa en la lectura que hemos propuesto queda en manos del lector. Esto es, desde luego, una dificultad, pero, pensándolo mejor, este esfuerzo es una de aquellas fiestas del pensamiento de las cuales hablaba Hegel: es decir, en este caso, el lector participa creativamente en el proceso de formación de un pensamiento como el de Antonio Gramsci, dándole a la lectura el sentido más propio, que significa reproducir y, al mismo tiempo, recrear lo que la escritura implicaba. El que lee, en nuestro criterio, reproduce lo escrito, pero transforma, al mismo tiempo, pues lee, insertando el texto en sus propias circunstancias e historia, trasladando la historia y las circunstancias del escritor a las del lector.

En efecto, ya la elección de la nota, por iniciativa del lector, pasará a constituir el punto de partida, pues el desarrollo de la lectura queda ahora en manos del que lee, como igualmente el itinerario que va a recorrer a través de otras notas, en procura del complemento o de respuesta a las problemáticas que han surgido en el punto de partida elegido. Esta proposición queda así como un ejercicio que se libra a expensas del lector, pero no hay otra manera de leer al Gramsci de la prisión. Ninguna otra que elimine los riesgos que supone ingresar en su laberinto.

Este bosquejo se propone también insistir en que una lectura más productiva de los *Cuadernos de la cárcel* debe seguir la huella que trazan las notas, más que la secuencia de los cuadernos. Son las notas, o mejor dicho, la secuencia de las notas, la que traza la huella por donde transita la reflexión gramsciana.

Como un corolario de lo anterior, podemos añadir que, dada la forma que asume la reflexión gramsciana, a través de una trabazón

entre notas y conceptos, sea cual sea el concepto elegido, este será válido y disponible para el ingreso del lector al universo conceptual gramsciano. En su acercamiento a los *Cuadernos de la cárcel* el lector se va a encontrar ante varias vías de acceso, tan válidas unas como las otras. Sea cual sea la vía que se emprenda, esta supondrá emprender un tránsito que atravesará por distintas combinaciones semánticas, o núcleos de reflexión, en donde el concepto juega roles y dramas diferentes, pero alumbra el camino de la reflexión gramsciana.

Por lo mismo, este movimiento no concluye en un sistema cerrado y completo en sí mismo, sino que, por el contrario, inaugura una reflexión abierta y en permanente movimiento. De esta manera el estudio de Gramsci no tiene un comienzo único y definido, sino varios y todos ellos nos llevan desde distintos ángulos a vislumbrar la línea directriz de este pensamiento abierto. Decididamente, no estamos ante un sistema acabado, sino ante una reflexión que se está produciendo.

Hacia un catastro de los conceptos

Una enumeración de los que canónicamente han sido acordados como conceptos gramscianos, no es muy extensa. No rebalsa la cuarentena de términos. Hasta donde hemos podido constatar,[35] podrían llamarse conceptos gramscianos, y enumerados sin ningún orden, los siguientes: "filosofía de la praxis", "hegemonía", "sentido común" y "buen sentido", "cultura" o "reforma intelectual y moral", "bloque histórico", "partido político", "intelectuales orgánicos", "estructura/

[35] Son varias las enumeraciones que se han hecho de estos conceptos. Generalmente empleando el orden alfabético. La aparente facilidad de esta labor, las más de las veces oculta su dificultad. Dificultad que tiene que ver, justamente, con la manera como Gramsci los genera y la manera como los emplea. De partida se tiende en cada caso a definir el concepto, algo que constituye el aporte que desea proporcionar quien hace la taxonomía. Pero este alineamiento de definiciones no proviene de Gramsci quien nunca, o casi nunca, definió sus conceptos.

superestructura", "catarsis". Pero también: "americanismo y fordismo", "revolución pasiva", "traducción", "jacobinismo", "voluntad colectiva nacional-popular", "relaciones de fuerza", "guerra de posiciones/guerra de movimiento". O "lorianismo", "brescianismo", "cadornismo", "boulanguismo", "cesarismo", "bonapartismo", etc. Estos parecen ser los más universales, distintos de otros más específicos.

En un volumen recordatorio, *Antonio Gramsci. Sus ideas en nuestro tiempo*, editado por la Unità con ocasión de los cincuenta años de la muerte de Gramsci, entre recuerdos y referencias a diversos aspectos de su vida, se incorpora una parte en donde distintos especialistas en Gramsci y miembros del PCI tratan conceptos gramscianos por orden alfabético. Los conceptos allí consignados son los siguientes:

Americanismo y fordismo, bloque histórico, vanidad de partido, brescianismo, cadornismo, católicos, centralismo, conformismo, consenso, contradicciones del historicismo, cosmopolitismo, cultura popular, mujer, económico-corporativo, hegemonía, filosofía de la praxis, filosofía democrática, jacobinismo, periodismo, guerra de posiciones y guerra de movimientos, ideología y fanatismo, intelectuales, lorianismo, moral y política, nacional-popular, optimismo y pesimismo, parlamentarismo negro, partido como *moderno Príncipe, cuestiones de la lengua, cuestión meridional, religión, reforma intelectual y moral, resurgimiento, revolución pasiva, escuela, sentido común, subversión desde lo alto, transformismo.*[36]

Volviendo al tema de la procedencia de los conceptos, es posible detectar diferencias en sus orígenes o de dónde y cómo han sido incorporados al bagaje conceptual que está funcionando en los *Cuadernos de la cárcel*. Por lo pronto, están aquellos conceptos que vienen del lenguaje socioeconómico habitual, que nos parecen comunes y normales. En este caso, conceptos tales como el de "Estado", "intelectual", "burocracia" y muchos otros, no nos llaman, particularmente, la atención. Sin embargo, cabe advertirle al lector que todo

[36] [N. de la E.] El listado de los conceptos se reproduce según el orden alfabético del original en italiano.

el lenguaje gramsciano demanda de una mirada especial, desde que abordamos la lectura de estos escritos de prisión.

¿De dónde vienen los conceptos gramscianos?

La distinción que exponemos, a continuación, tiene por objeto abrir una taxonomía con respecto al origen de los conceptos que integran el corpus de los *Quaderni.*

1. En primer lugar, están aquellos conceptos acostumbrados que provienen del lenguaje político, filosófico o sociológico, que Gramsci emplea sin ninguna advertencia. La presencia de estos términos pasa muchas veces inadvertida, y es aceptada como algo que no requiere mayor esfuerzo hermenéutico. No obstante, cabe distinguirlos también, cuando se rastrean los orígenes de los conceptos gramscianos. No pocos trabajos recientes se han adentrado en este tipo de conceptos, y en algunos glosarios también se les destaca por el cariz que adoptan en los *Quaderni*. Este primer tipo de conceptos se podría encabezar con la siguiente advertencia: toda palabra tiene en estos cuadernos un significado que la distingue del uso corriente y del uso académico normal.

2. A estos se pueden agregar aquellos conceptos que ya fueron elaborados por el propio Gramsci en escritos que precedieron a los de la cárcel. Distinguimos la procedencia de estos términos de las otras que aquí estamos catastrando, porque creemos que no es lo mismo el uso de un determinado concepto en los artículos publicados en *L' Ordine Nuovo*, por ejemplo, del empleo que este mismo concepto tiene en las notas de la cárcel. A ellos pertenecen conceptos tales como “intelectual”, “hegemonía”, “partido político”, etc. Por elaborados que hayan sido en aquellos períodos anteriores de producción teórica de Gramsci, al ingresar en las notas de la cárcel, según nuestro criterio, van a sufrir no leves transformaciones.

3. Luego vienen los conceptos que, clara y confesamente tomó en préstamo, tales como "catarsis", "revolución pasiva" o "bloque histórico". ¿Por qué distinguirlos? Porque nos parece que hay una distancia apreciable, por no decir casi absoluta, entre lo que tal concepto significaba en su campo semántico original, y las funciones que empieza a cumplir en el espectro conceptual gramsciano.

4. Por último, quedan los conceptos que Gramsci construye y, en cierto modo crea, como los de "brescianismo", "cadornismo", "lorianismo", o "boulangismo" y otros. Aunque cabe advertir que el grado de novedad o la fuerza creativa de estos conceptos es similar a los ya mencionados, de lo cual se puede concluir que en todo el trabajo conceptual de Gramsci hay una importante dosis de novedad y creación.

Estamos conscientes de que nuestra insistencia en la novedad del lenguaje del Gramsci de la cárcel, y particularmente en la novedad de sus conceptos, pudiera parecer exagerada e incluso pedante a ojos del lector. Pero esta insistencia es correlativa con la naturaleza excepcional de lo que Gramsci escribía en prisión. Por las razones que hemos expuesto, estas notas de Gramsci constituyen, de por sí, una elaboración excepcional y única. Surge en un momento de revisión autocrítica, impulsado por el retroceso que el movimiento revolucionario italiano estaba sufriendo, y por la necesidad de pensar todo de nuevo, improntas ambas que se adhieren a la forma que Gramsci quiso darle a su escritura.

Cierto es que Antonio Gramsci es un autor de un pensamiento original, que introdujo no pocas novedades en la reflexión política. Pero no es a esta novedad a la que nos referimos aquí, cuando distinguimos entre el origen de los conceptos y lo que les ocurre desde que ingresan al universo conceptual gramsciano, tal como funcionan en los *Cuadernos de la cárcel*. Porque, cuando hablamos de "universo conceptual" nos estamos refiriendo a la estructura conceptual que

está funcionando y moviéndose en los escritos carcelarios, a la excepcionalidad de este trabado conjunto de conceptos.

Aclaremos por qué hemos distinguido entre el funcionamiento de los conceptos en su campo semántico de origen y lo que ocurre cuando ingresan al campo específico de los *Cuadernos.* Nos detenemos en dos situaciones: aquella que se refiere a los conceptos que Gramsci tomó prestado y que, no olvidemos, son los más, y aquella que alude a los conceptos que Gramsci había ya trabajado él mismo, en los múltiples artículos que escribió antes de ser encarcelado. Son, desde luego, dos casos distintos, pero se asemejan por el hecho de que aquellos conceptos ingresan, en las notas de la cárcel, portando una previa elaboración. En un caso, de otros autores; en el otro, del propio Gramsci.

Los conceptos adoptados por Gramsci nacieron y funcionaron antes en un campo semántico distinto, pertenecían a ese campo y fueron sacados de allí por diversas razones que explican su adopción. Pero sea cual sea la legitimidad del préstamo, desde el mismo instante que el concepto ha sido adoptado, comienza a transformarse. Comienza a ser diferente, y el esfuerzo filológico debe preferir y detenerse en el papel que Gramsci le hace jugar. ¿Qué uso le dio Gramsci? ¿Y cómo ese uso transforma definitivamente el concepto? Solo como un prolegómeno fugaz vale, por ejemplo, detenerse en el origen aristotélico del concepto de catarsis, porque lo que realmente importa es examinar cómo Gramsci lo usa, el valor que le otorga para un momento clave del proceso revolucionario que una voluntad colectiva lleva a cabo.

En el caso de los conceptos que Gramsci forjó o construyó en períodos anteriores al de prisión, sucede lo siguiente: a medida que se han ido conociendo los escritos vertidos en diversas publicaciones periódicas, ha surgido la tentación de rastrear allí los conceptos que empleó en los *Cuadernos.* Ya sea para establecer nexos, ya sea en afán de dilucidar los conceptos póstumos, mediante el recurso al Gramsci anterior, al joven Gramsci, o al dirigente político de los años inmediatos a la cárcel. Ambas labores por separado son importantes y fructíferas,

pero aquí nos referimos a los intentos por establecer una filiación, o al equívoco filológico que significa establecer una pura continuidad entre la presencia anterior y su presencia en los escritos carcelarios. Como si el paso entre unos y otros no afectara de manera diferente a los conceptos. Nos parece que establecer una continuidad entre ambos usos, supone tener muy en cuenta la discontinuidad que hay entre el propósito que le dio origen a un determinado concepto en las páginas de *Avanti*, por ejemplo, y la revisión autocrítica que impregna los *Cuadernos*, tiñendo a todo el lenguaje que en ellos se emplea.

Es en esta diferencia que nos hemos detenido, quizás majaderamente, en la excepcionalidad de los conceptos gramscianos de los *Cuadernos*, no porque en sí sean absolutamente originales, sino porque la naturaleza de la reflexión de la cárcel los hace distintos.

El uso de los conceptos es inmediato

No se detiene Gramsci a explicar o a definir los conceptos, o a preparar, previa y metódicamente, al lector acerca de ellos. De inmediato los usa. Esto es, los introduce en un campo estructurado con otros conceptos, en donde el nuevo ingresa produciendo alteraciones en los que allí se encuentran, modificándose también el mismo en la interacción. Es allí, en aquella trabazón conceptual que cada fragmento de reflexión ostenta, que el concepto tiene que interactuar. Es a través de las nuevas relaciones que va estableciendo, que empieza a alumbrar sus distintos contenidos. Dicho con otras palabras, que se van haciendo gramscianos. Muy lejanas y ajenas quedan ya las funciones y contenidos que pudo haber tenido antes. Se trata, entonces, de un recorrido, gracias al cual, el concepto en cuestión va asumiendo distintas variaciones significativas, e incorporando otras tantas acepciones, que pasan a ser suyas desde que ingresa en el universo conceptual de los *Cuadernos de la cárcel*.

Del mismo modo que no hay notas dedicadas a definir conceptos, tampoco hay un tratamiento exclusivo y aislado de los conceptos.

Siempre aparecen aquellos otros con los que, en el mismo momento, se dan conjuntamente. Cada concepto aparece, en una nota en particular, para jugar un papel, y es a través de este papel que le cabe desempeñar, que cada concepto irá alumbrando las distintas acepciones que adquiere en este peculiar uso.

La interacción conceptual

Podemos concluir, entonces, que cada concepto, dados los vínculos a que Gramsci los somete, interactúa, modifica y se modifica en el encuentro con otros. Ninguno de los conceptos que se confrontan sale indemne de esta justa. Por eso, preguntarse por el origen de los conceptos gramscianos nos proporciona apenas una pista que muy pronto quedará obsoleta, pues nada nos advierte, en el momento de su gestación, de los profundos cambios que alterarán a dicho concepto una vez ingresado en el corpus de las "notas de la cárcel".

No existen, en Gramsci, conceptos absolutos fuera del tiempo y del espacio. Están, por el contrario, sumidos en la historia, transidos por ella y comprometidos con ella. Esto concierne tanto a las notas como a los conceptos, pero es sobre todo en los conceptos que Gramsci elabora que tanto la política como la historia están presentes. Por eso, es preciso leerlos simultáneamente como filosóficos, políticos e históricos. No hay concepto que no contenga estas tres dimensiones, o que no esté atravesado por ellas. Para Gramsci, no se entiende la filosofía desligada de la historia y de la política, sobre todo cuando esta interviene en contra de un sentido común determinado históricamente, cuya intervención debe a su vez, ser leída políticamente. En este mismo sentido debe entenderse su proposición de que en el "materialismo histórico" el segundo elemento es determinante, lo que implica un programa de trabajo, nuevo y decisivo, para la comprensión del pensamiento de Marx.

Así hay que entender también lo que quiere expresar cuando dice que el aporte de Lenin no solo fue político sino también filosófico:

> Desde este punto de vista Ilich habría hecho progresar el marxismo no solo en la teoría política y en la economía, sino también en la filosofía (o sea al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía). (Gramsci, 1981b, p. 177)

Luego cabe concluir que sus conceptos no son definidos, que no hay una definición única de ellos, sino varias, y todas ellas válidas. Reiteramos, Gramsci no se esfuerza por definir sus conceptos, sino que los introduce en una reflexión, por lo general histórico-política, en donde, además de poner a prueba su capacidad teórica, les va adjuntando significados diversos.

¿Cómo se mueven los conceptos?

Si las notas revelan la manera como transita el pensamiento de Gramsci, de un fragmento de reflexión a otro, es mediante el uso instrumental de los conceptos, siempre móvil, que se puede acceder a la lógica de este movimiento. Ocurre, entonces, que los conceptos de Gramsci se conectan e interactúan, ya sea contrastándose, ya sea complementándose, o simplemente aproximándose, pero siempre abriendo campos semánticos distintos según sea el bloque de pensamiento en que estén funcionando.

Cada concepto sufre la prueba de encuentros distintos, en situaciones también distintas. No importa que en algunos casos parezca que, por fin, tal o cual concepto ha sido fijado, y que podemos disponer de dicha fijeza. Pero tal arribo es aparente, y a la postre queda imbricado a la transitoriedad. Lo estable que pueda leerse en ese momento, queda ahí acotado, solo para el propósito de la nota que lo produjo, y por lo tanto transitorio y disponible para otras delimitaciones. Sobre todo, porque cada acotamiento no expresa ninguna aproximación gradual a la verdad. Cada uso conceptual determinado tiene el mismo rango que los otros usos, y su verdad es tan válida como la verdad de los demás, porque todas, por verdades que sean, son transitorias. Por eso, cabe precaver que es igualmente riesgoso trabajar con afirmaciones de Gramsci, que con afirmaciones sobre Gramsci.

De la metáfora al concepto

Habiéndose considerado la metáfora como algo ajeno al lenguaje teórico, dado que su lugar natural pareciera ser el discurso poético, su presencia en un texto filosófico ha sido vista como una intrusión ajena o como una insuficiencia de la teoría, pues la metáfora pertenecería más bien al mito que al logos. Gramsci, en cambio, transita sin remilgos del mito al logos, o sea, de la metáfora al concepto. La metáfora opera como una marca con la que se lleva a cabo la apropiación de un terreno determinado, como una bandera o la cruz que clavaban los conquistadores en suelo americano para indicar que una porción determinada del territorio había pasado a ser propiedad de la Corona española. Situada allí, en un espacio que no es el propio, la metáfora puede quedar y transformarse en un concepto, o puede cederle su lugar al concepto. Lo que no obsta que la aparición de la metáfora sea una suplantación o un acto anticipatorio, que anuncia el arribo futuro de un concepto.

Gramsci procede, entonces, desde la metáfora al concepto, pero a través de una transferencia en donde el significante (la imagen escogida) comienza a reemplazar el concepto inexistente, para finalmente suplantarlo. Pero en este mismo proceso la imagen empleada, que al comienzo de esta operación pertenecía a un determinado campo semántico ajeno,[37] ha dejado de ser ella misma, ha abandonado, en parte o totalmente, su significado original, para adquirir otro nuevo que comienza a ser operativo en el universo conceptual gramsciano.

Un universo que fue emergiendo a medida que redactaba las notas en los cuadernos. El concepto de catarsis, por ejemplo, proviene, vía Aristóteles, de la tragedia griega. Gramsci lo hace suyo, lo incorpora al momento en que una voluntad colectiva popular toma conciencia de que puede y debe intervenir en el conflicto real. Es decir,

[37] Nos referimos también aquí a los conceptos que Gramsci toma en préstamo, pues el concepto prestado habitaba anteriormente un campo significativo distinto, del cual es sustraído para ser introducido en otro diferente, donde es traducido, ingresando en un juego conceptual nuevo. Por ello, desde su incorporación ya no es el mismo.

en el momento en que la nueva sociedad se anuncia concretamente a través de un momento revolucionario.

Pero esta predilección por la metáfora tiene, además de los requerimientos propios de la fase de exploración, otras razones. En efecto, una parte importante de los conceptos requerían ser enmascarados y encubiertos. En particular, los conceptos políticos más evidentes. Muchos pasaron a ser reemplazados por metáforas, imágenes, nombres propios sustantivados como "lorianismo", "brescianismo", "cadornismo", o "boulangismo". Así, por ejemplo, con la palabra "cadornismo" se alude al general italiano Luigi Cadorna que se hizo famoso en la Primera Guerra Mundial por imponer una disciplina ciega, avalando ejecuciones selectivas de sus soldados para "erradicar la cobardía", pues el fracaso de los avances se debía a una falta de "disciplina militar" y no a errores de táctica. Pero la creación gramsciana de tal concepto se orienta, más bien, al análisis de la delicada problemática de la disciplina partidaria. Otro tanto ocurre con el concepto de "boulangismo" que es una de las vías para referirse a Mussolini.

Estas imágenes eran en ocasiones banales y obvias, pero otras escondían más profundamente aquello que se estaba ocultando. Esta profusión de metáforas podría haber sido meramente anecdótica si no fuera porque en esta operación de suplantación u ocultamiento emergió parte importante de los conceptos gramscianos, pues, no pocas veces, la metáfora fue capaz de decir más que el concepto que encubría. En el caso de la fórmula "filosofía de la praxis" que encubre el término marxismo, la suplantación no solo encubre, sino que modifica lo encubierto, introduciéndolo en un campo semántico original. En efecto, el uso de "filosofía de la praxis", no solo da cuenta de la lectura que Gramsci está haciendo de Marx, o de la manera como lo entiende y reproduce. Se puede agregar que también es la manera como lo vuelve a crear. Ciertamente, en ocasiones la expresión "filosofía de la praxis" se usa como sinónimo de marxismo, en su acepción común, la que en ese momento estaban empleando unos y otros. Pero en otras notas, en especial, en aquellas que comienzan en los cuadernos *misceláneos* cuatro, siete y ocho como *Apuntes de*

filosofía, la de los cuadernos *especiales* (Q10, 11 y 13) y del Q16, se advierte un gran distanciamiento de la versión vulgar. Entonces el concepto de "filosofía de la praxis" comienza a brillar por sí mismo, e ingresa de lleno en las espléndidas construcciones gramscianas.

Pero, las transformaciones conceptuales que lleva a cabo Antonio Gramsci no solo ocurren como un tránsito de la metáfora al concepto. El concepto prestado suele también aparecer con la cara al aire, y no encubierto por la metáfora. Es el caso del concepto de hegemonía. Tomado confesamente de Lenin, y cuyo uso le fue inspirado a Gramsci por los acontecimientos que rodearon la Revolución Rusa. Lo introduce en la perspectiva de pensar la revolución en Italia, y el concepto, al intervenir en este otro campo, comienza a cambiar respecto de su origen leninista. No es, sin embargo, una visión opuesta o contraria, sino una nueva mirada que surge ahora, determinada por el contexto de la coyuntura histórica italiana de comienzos de la posguerra.

Si las difusiones vulgarizadoras del marxismo por su propia razón de ser (sean estas pseudo didácticas, o francamente por una razón de poder), estaban obligadas a fijar el pensamiento en algunas verdades, y para ello, detenerlo en algún punto conceptual preciso y cierto, los conceptos de Gramsci dejan, en cambio, el pensamiento disponible y en estado de latencia, suspendido en medio del esfuerzo por crear o recrear con él otras posibilidades. Porque si la realidad es siempre cambiante, pensarla significa adecuarse a ese movimiento de la realidad. Tratar de captar el objeto, en su mismo movimiento, en su dialéctica (que no es cualquiera forma de movimiento). El movimiento de lo real no puede ser detenido, salvo en la ilusión humana, que se horroriza ante el cambio permanente de una sociedad capitalista en donde todo lo sólido está, permanentemente, desvaneciéndose en el aire.

Es esta extrema movilidad de los conceptos, y la invitación que anida en dicha movilidad a pensar el marxismo a campo abierto, a la intemperie, sin protección ideológica, es lo que define la íntima naturaleza de la producción conceptual gramsciana. Pues las notas

y los conceptos de Antonio Gramsci dejan dispuesta y en suspenso provisorio toda una reflexión teórica y política.

Es una reflexión que parece haberse quedado a medio camino, pero está ahí, más bien propuesta, para quien se disponga a continuarla. Continuidad que bien pudiera ser la nuestra, pues, en cuanto tal, es un legado. El legado que hemos heredado y asumido para comenzar a entender nuestra propia época. Pero un legado que tiene la forma de un laberinto que es necesario desentrañar si queremos hacer uso de él. Entre su época y la nuestra ya ha transcurrido cerca de un siglo, luego apropiarnos de esa herencia implica un doble esfuerzo de traducción: espacial y temporal, y de respeto a la forma del texto.

De la Italia mussoliniana a nuestra actual realidad latinoamericana del siglo XXI, realidad aquejada por continuas revoluciones pasivas, proponemos una lectura de Antonio Gramsci, no solo afanada en el uso de sus conceptos, sino también por la forma como quedaron propuestos. Por eso el esfuerzo filológico a propósito de Gramsci, debemos proyectarlo no solo a la lectura de sus conceptos, sino también a la lectura de nuestra propia realidad histórica.

A modo de conclusión

Aunque Gramsci no dejó ninguna indicación acerca de qué hacer con sus cuadernos, es decir acerca de qué hacer con estos apuntes provisorios, como los llamó reiteradamente, se sabe que hacia el final de su vida hizo manifiesta su voluntad de que quedaran a cargo de Piero Sraffa. Según Vacca, esta intención fue desviada por la insistencia de Togliatti de que fueran enviados a la familia en Moscú, con lo cual comienza el largo camino que los llevó finalmente hasta nosotros sus lectores.

Al leerlos, recordemos, sin embargo, lo que Gramsci dice en una nota acerca de los manuscritos de Marx. Nota que puede leerse, también, a propósito de sus propios manuscritos:

> Es evidente que el contenido de estas obras póstumas debe ser tomado con mucha discreción y cautela, porque no puede ser considerado definitivo, sino solo material todavía en elaboración, todavía provisional; no puede excluirse que estas obras, especialmente si estuvieron en elaboración durante largo tiempo y que el autor no se decidió nunca a completar, en todo o en parte fuesen repudiadas por el autor o no consideradas satisfactorias. (Gramsci, 1999, p. 249)

Gramsci estaba consciente de la condición todavía provisoria de sus escritos, y lo advirtió varias veces en los *Quaderni.* De acuerdo, pero esto pertenece a la conciencia inmediata que Gramsci tenía acerca de lo que estaba escribiendo. De sus dudas y desasosiegos autocríticos permanentes. Si bien no pensaba publicar estas notas tal cual, pretendía conservarlas para seguir utilizándolas, incluso, cuando en 1935 ya no pudo seguir escribiendo, debido a la agudización de sus enfermedades. No existe registro alguno de que haya tenido la intención de deshacerse de sus escritos carcelarios. Si los quiso mantener en manos confiables es porque consideraba importantes aquellas reflexiones por fragmentarias que fueran, y persistir en conservarlas aún en su carácter laberíntico, nos permite aventurar lo valioso que era, para él, que trascendiesen a su tiempo.

Indiferentemente a las intenciones explícitas o implícitas que haya podido tener Gramsci sobre el futuro de sus manuscritos, la situación de estos cuadernos escolares cambió radicalmente desde el momento que se hicieron públicos y conocidos, porque desde entonces fue el lector quien se apropió de lo que ellos contenían, aceptando su forma laberíntica, pues es bajo esta forma que cabe leerlos y entenderlos. Ya no pertenecen al autor, sino a quien lee, y es este lector quien, para bien o para mal, va a otorgarles sentido en razón de la época en que serán leídos, los propósitos que instiguen tal lectura, y de los problemas reales e históricos que la susciten.

Es muy probable que este material preparatorio que escribió Gramsci se encaminase a una futura forma de ensayos. Sin embargo, por variados motivos, prevalecieron en su forma aún embrionaria,

hay en ellas un tramo que no pudo ser llenado dada la temprana muerte de su autor.[38] Quien hereda la tarea de llenarlo es el lector de sus páginas.

Bibliografía

Aricó, José (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bujarin, Nicolás (1972 [1921]). *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cóspito, Giuseppe (2016). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: Continente.

Fernández Buey, Francisco (2001). *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El viejo topo.

Francioni, Gianni (1984). *L' Officina gramsciana: Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*. Nápoles: Saggi/Bilopolis.

Francioni, Gianni (2017). *Cómo trabajaba Gramsci*. El Alto: La Riel.

Gramsci, Antonio (1981a). *Cuadernos de la cárcel, vol. 1*. México: ERA.

Gramsci, Antonio (1981b). *Cuadernos de la cárcel, vol. 2*. México: ERA.

Gramsci, Antonio (1986). *Cuadernos de la cárcel, vol. 4*. México: ERA.

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel, vol. 5*. México: ERA.

Gramsci, Antonio (2005). *Cartas de la cárcel*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

Vacca, Giuseppe (2020). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci 1926-1937*. Madrid: Akal.

[38] Cabe tener en consideración que Gramsci fallece a la edad de tan solo 46 años.

Sobre el autor

Osvaldo Fernández Díaz (Valparaíso, 1935). Profesor de filosofía de la Universidad de Valparaíso. Doctor en Historia de la Filosofía por la Universidad Paris I La Sorbonne. Profesor de la Universidad de Nanterre, Francia. Miembro del comité de redacción de la revista *Araucaria de Chile* (1978- 1989). Director del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV) y presidente de la Asociación Gramsci-Chile. Sus trabajos han tenido como eje el marxismo, rescatando el valor crítico de este pensamiento, específicamente en autores como Karl Marx, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui. Fernández es autor los siguientes libros: *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*, (1980), *Mariátegui y la experiencia del otro* (1995), *De Feuerbach al materialismo histórico* (2017), *Gramsci y su laberinto* (en colaboración con Gonzalo Ossandón, 2022), y *Mariátegui, lector de Unamuno* (en prensa).

A lo largo del siglo XX, destacados marxistas entendieron a plenitud en su obra lo que significaba la praxis, es decir, la reunificación de la práctica y la teoría, como expresión de un compromiso militante con los grandes movimientos que cimbraron a todo tiempo. El caso de Osvaldo Fernández Díaz es un ejemplo de la tarea del militante intelectual. Esta antología nos permite acceder a una manera de comprensión del marxismo, en tanto filosofía de la praxis. De tal manera, José Carlos Mariátegui, Antonio Gramsci, el fetichismo de la mercancía de *El capital* o las *Tesis sobre Feuerbach*, son parte de una reflexión desde la perspectiva de la totalidad, que se comprende a partir de un trayecto comprometido con el socialismo democrático como horizonte de transformación.

CLACSO

ISBN 978-987-813-352-2

9 789878 133522